

Université de Montréal

Catégoriser et raconter la religion
Les narrations religieuses et leurs frontières

Par
Thomas Nérison

Institut d'études religieuses, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts en sciences des religions

Août 2020

© Thomas Nérison, 2020

Ce mémoire intitulé

Catégoriser et raconter la religion
Les narrations religieuses et leurs frontières

Présenté par
Thomas Nérison

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Géraldine Mossière
Président-rapporteur

Patrice Brodeur
Directeur de recherche

Fabrizio Vecoli
Membre du jury

Résumé

L'objectif de ce mémoire est d'élaborer un outil permettant de réfléchir à la religion de façon à préserver les avancées des auteurs la conceptualisant en termes de frontières tout en tenant davantage compte de la compréhension que les acteurs la pratiquant en ont. À cette fin, j'adapte le concept de *frontière à deux faces* de Danielle Juteau (2015) de façon à concevoir la religion comme une catégorie formée à la fois par le rapport entre un Nous et un Autre — la face externe — et par les interprétations que les individus font de leurs pratiques religieuses — la face interne. Pour saisir cette face interne, j'avance que les tentatives actuelles de définir la religion sont inadéquates et qu'il est plus utile de la comprendre comme une forme de pratiques sociales dont le sens (religieux) découle de leur mise en narration. Cette mise en narration étant effectuée en réaction à un événement traumatique, je montre alors que la religion peut être saisie, du point de vue de la face interne, comme un ensemble particulier de narrations historiquement situées dont les individus ont le sentiment momentané qu'elles sont partagées. Ces narrations, pour être comprises, doivent donc être replacées dans le contexte de leur émergence. En Europe, cela signifie s'attarder aux premières tentatives d'imposer une compréhension de la religion à l'ensemble de la population au tournant de l'âge moderne, alors que, dans le reste du monde, cela signifie plutôt de s'attarder à l'exportation de ces narrations dans les empires coloniaux.

Mots-clés : Religion, narration, frontière, frontière à deux faces, définition, pratique sociale, pratique religieuse, sens religieux

Abstract

The aim of this thesis is to devise a tool allowing us to think about religion in such a way as to preserve the advancements of the authors conceptualizing it through the notion of frontier while taking in greater consideration the understandings of the actors who practise it. To this end, I adapt Danielle Juteau's (2015) concept of *two-sided frontier* to conceive religion as a category formed by the relationship between an Us and an Other—the external side—as well as by the interpretations that individuals make of their own religious practices—the internal side. To grasp this internal side, I argue that the current attempts to define religion are inadequate and that it's more useful to understand it as a form of social practices which acquire (religious) meaning by their insertion into narratives. This operation being a reaction to traumatic events, I show that religion can be thought, from the frontier's internal side, as a particular set of historically located narratives of which individuals have the momentary impression that they're shared. Thus, to be understood, these narratives have to be replaced in the context of their emergence. In Europe, that means to analyze the first attempts to impose an understanding of religion to every individual at the turn of the modern age, while, in the rest of the world, it means instead to analyze the exportation of these narratives into the colonial empires.

Keywords : Religion, narrative, frontier, two-sided frontier, definition, social practice, religious practice, religious meaning

Table des matières

Résumé	3
Abstract	4
Table des matières	5
Remerciements	6
Introduction	7
Chapitre 1. Les frontières	13
1.1. Les frontières ethniques.....	13
1.2. Les frontières à deux faces	24
Chapitre 2. La religion	32
2.1. Les tentatives de définition de la religion.....	32
2.2. La religion, le sacré et le spirituel.....	39
2.3. La généalogie des débats sur la spiritualité	45
2.3.1. La spiritualité en psychologie et en théologie.....	45
2.3.2. La spiritualité en sociologie	49
2.4. La religion comme pratique.....	55
Chapitre 3. La narration	62
3.1. Le concept de narration	62
3.2. La transmission des narrations	73
3.3. Le partage des narrations et la formation des groupes	79
Chapitre 4. La formation des groupes religieux	87
4.1. La formation de la religion en Occident	87
4.2. La formation de la religion hors de l'Occident.....	97
Conclusion.....	106
Bibliographie	112

Remerciements

La réalisation de ce mémoire a été possible grâce au concours de plusieurs personnes.

Je voudrais tout d'abord remercier mon directeur de mémoire, Patrice Brodeur, qui a soutenu mon projet et permis de le concrétiser.

Je souhaite aussi offrir ma reconnaissance à l'équipe pédagogique de l'Université de Montréal qui a offert les outils et les ressources nécessaires pour faciliter mes études universitaires.

Je tiens également à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal pour leur soutien financier. Votre contribution m'a permis de m'investir pleinement dans un sujet d'étude de grand intérêt pour moi.

Merci.

Introduction

Depuis l'introduction de la métaphore des frontières par Fredrik Barth (1995 [1969]) dans l'étude des groupes ethniques, ces derniers sont compris par un grand nombre d'auteurs comme étant le résultat d'un processus de catégorisation organisé autour de marqueurs de différences (Brubaker 2009, 33). Par conséquent, ceux adhérant à cette conceptualisation et voulant décrire les groupes religieux tendent à percevoir la religion comme un de ces marqueurs. En ce sens, elle est à leurs yeux un objet culturel mobilisé dans une relation à l'Autre afin de se distinguer et, par le même mouvement, de se définir. Cela dit, bien qu'il s'agisse d'une perspective offrant des analyses éclairantes, je crois que son usage exclusif est limitant. Effectivement, la métaphore des frontières, en se concentrant sur les liens qu'entretiennent les groupes les uns avec les autres, ne s'intéresse aux traits et aux pratiques que lorsqu'ils sont mobilisés dans une relation antagoniste. À mes yeux, cette conceptualisation pose problème, et ce pour deux raisons. D'abord, elle a tendance à occulter ce qui n'est pas utilisé dans le but de se différencier. Effectivement, lorsqu'un élément culturel est employé pour se distinguer d'un Autre, cela ne signifie pas qu'il se limite à ce rôle ou qu'il n'existe que dans le cadre de cette relation. S'il est vrai que cet élément peut être plus ou moins saillant dans l'autocompréhension d'une personne selon la présence d'individus ne le partageant pas, cela n'explique pas pourquoi, en premier lieu, il lui semble sensé de l'entretenir. Par exemple, une personne n'est pas uniquement catholique parce qu'elle se distingue de ceux s'identifiant à un autre groupe religieux, mais aussi (et surtout) parce qu'elle s'adonne à des pratiques qui sont associées au catholicisme (la participation à la messe, la prière, le baptême, etc.). Même si ces traits sont effectivement utilisés pour se différencier, il me semble incorrect de penser qu'il s'agit là de la principale motivation de ceux se les appropriant. Plutôt, les individus s'adonnent à des pratiques qui ont sens pour eux et qui, ensuite, peuvent être utilisées pour se distinguer. C'est toutefois ce sens premier que la métaphore des frontières occulte généralement. Ensuite, parce qu'elle met l'accent sur le rôle des éléments culturels dans le processus de différenciation, cette métaphore tend à dissimuler leurs particularités et donc à les homogénéiser. Qu'il soit question de langue, de religion, d'arts et ainsi de suite importe peu aux yeux de ceux l'employant, tant que ces traits et ces pratiques sont utilisés comme des marqueurs de différence. Ceux-ci sont alors fonctionnellement identiques, ce qui rend leur étude spécifique inutile. En résumé, le problème de la métaphore des frontières est qu'elle utilise la culture sans en traiter réellement, ce qui occulte les caractéristiques

particulières de ses éléments et les homogénéise. Dans ce mémoire, mon intention est de rendre cette conceptualisation plus adéquate et utile, et ce en problématisant son usage de la culture, c'est-à-dire en étudiant spécifiquement un de ses éléments, soit la religion¹.

Le choix d'étudier ce trait culturel est principalement dû au contexte dans lequel j'écris ce mémoire. Effectivement, depuis la révolution iranienne de 1979, la question de la religion, et en particulier celle de l'islam, a pris une place de plus en plus grande dans la pensée occidentale. Aujourd'hui, la religion est souvent perçue avec suspicion, si ce n'est hostilité. Par exemple, les cultures des pays à majorité musulmane sont régulièrement décrites selon une logique de *choc des civilisations*², c'est-à-dire qu'elles sont perçues comme violentes, extrémistes et hostiles envers l'Occident. Celles-ci apparaissent alors comme incompatibles avec la « culture occidentale » et ceux émigrant de ces pays sont présentés comme des menaces (Ahmed et Matthes 2017, 221-2, 233-4; Ciftci 2012, 295, Rousseau 2012, 4). Un grand nombre de politiciens, de commentateurs et d'auteurs se prononcent donc actuellement sur cet élément de la culture, ce qui sature les débats publics. En ce sens, si j'ai décidé de me concentrer sur la religion plutôt que sur la langue ou les arts, ce n'est pas parce que celle-ci possède des qualités la rendant intrinsèquement différente, mais plutôt parce que notre contexte demande à ce qu'elle soit davantage expliquée et comprise. Parmi les chercheurs participant aux débats sur la religion en Occident, plusieurs utilisent de façon très intéressante la métaphore des frontières et, à mon sens, aident à mieux la saisir. Cependant, comme nous venons de le voir, cette conceptualisation a aussi tendance à amoindrir ce qui fait la spécificité de cet élément de la culture. En ce sens, si cette métaphore contribue à une meilleure compréhension de la religion, elle brouille aussi les frontières définitionnelles qui nous donnent la possibilité d'en parler. Ainsi, dans ce mémoire, mon objectif est d'élaborer une conceptualisation de la religion conservant les connaissances produites par les travaux s'inspirant de la métaphore des frontières tout en nous permettant d'y réfléchir hors du rapport à l'Autre, c'est-à-dire comme une pratique

¹ Cela ne signifie pas que les processus qui seront décrits au cours de ce mémoire ne s'appliquent qu'à cette dernière. Je crois toutefois qu'il est nécessaire de s'attarder à certains aspects de la culture si nous ne souhaitons pas nous contenter de généralités à son sujet, puisque ce concept rassemble un trop grand nombre de phénomènes et de manifestations sociales pour être traité de façon satisfaisante.

² Au milieu des années 1990, Samuel Huntington, un professeur de sciences politiques à l'université d'Harvard, a écrit un article (suivi d'un livre) dans lequel il avançait que les prochains conflits mondiaux ne seraient plus le résultat de divergences idéologiques (comme c'était le cas durant la Guerre froide), mais plutôt de divergences civilisationnelles (en particulier entre les civilisations occidentale, islamique et chinoise). En ce sens, il y aurait alors un « choc des civilisations » (Huntington 1997, 209-18, 254-9 et 312-3).

qui a sens pour les individus. À cette fin, j'entends adapter le concept de *frontière à deux faces* de Danielle Juteau (2015) afin de concevoir les groupes religieux comme étant formés à la fois par un rapport à l'Autre (la face externe d'une frontière religieuse) et par des *narrations* justifiant les pratiques associées en un tout et qui sont aujourd'hui identifiées à la *religion* (la face interne d'une frontière religieuse).

Au cours de ce mémoire, trois concepts seront principalement mobilisés : ceux de *frontière* (et le sous-concept de *frontière à deux faces*), de *religion* et de *narration*. Pour arriver à une conceptualisation de la religion respectant mon objectif, je prévois définir chacun de ces concepts, en faire la critique, puis montrer comment les lier peut pallier les problèmes soulevés. En résumé, je montrerai comment le concept de *frontière*, s'il permet de comprendre le rapport à l'Autre, ne tient pas compte de ce qui se trouve à l'intérieur des groupes. Il est alors possible de résoudre ce problème grâce au concept de *frontière à deux faces*. Ce dernier permet de faire la distinction entre le rôle de la relation à un Autre et le rôle des relations entre les membres du groupe dans la formation des associations humaines. Néanmoins, ce concept tend à homogénéiser les pratiques culturelles en les comprenant hors de leur évolution historique, et ce particulièrement en ce qui concerne la religion. Si les compréhensions critiques de la *religion* décrivent adéquatement cette évolution historique, elles sont toutefois incapables de montrer comment ces pratiques prennent un sens religieux et s'unissent les unes aux autres. Ceci peut être élucidé par le concept de *narration*, qui, quant à lui, ne permet pas de penser le rôle de l'Autre dans la formation des groupes religieux. C'est alors qu'il peut être lié au concept de *frontière* dont la force est justement de concevoir un tel rapport.

Dans cette démarche, je m'inspire de ce que Joel Robbins (2006, 287; 2013, 335-6) propose en ce qui concerne l'anthropologie et la religion (lui-même s'inspirant de ce que Marilyn Strathern [1987] propose en ce qui concerne le féminisme et l'anthropologie). Selon cet auteur, ces deux disciplines entretiennent une relation « awkward » (gênante), puisque chacune accomplit facilement ce que l'autre tente de réaliser avec peu de succès. Aux yeux de Robbins, cela constitue une opportunité pour l'anthropologie et la théologie, car celles-ci peuvent apprendre de la situation et en tenir compte dans leur champ respectif. Ces disciplines se donnent alors les moyens d'accomplir ce qui leur semblait auparavant irréalisable. Similairement, je crois que le concept de frontière est marqué

par certaines difficultés qui sont insolubles s'il est utilisé seul, mais qui peuvent facilement être résolues par d'autres concepts (ceux de religion et de narration) qui trouvent à leur tour des solutions à leurs problèmes dans le concept de frontière. En ce sens, ma démarche se distingue de la proposition de Robbins puisque les relations que je désire souligner ne sont pas réciproques, mais circulaires; et parce que je n'essaie pas de faire discuter des disciplines, mais plutôt des concepts. Cela dit, ces concepts ayant été produits au sein de disciplines distinctes³, mon projet demeure un travail interdisciplinaire⁴. Ainsi, mon mémoire est essentiellement une entreprise théorique dans laquelle j'essaie de mettre en relation des concepts de façon originale. En ce sens, ma démarche n'a pas pour but de répondre aux besoins occasionnés par une recherche de terrain et son résultat se limitera à une conceptualisation. Bien que des exemples concrets seront mentionnés au cours de ce mémoire, ce sera uniquement pour expliciter mes arguments. En d'autres mots, ce sont les concepts que je veux discuter et analyser, non pas les phénomènes que ces concepts tentent généralement d'expliquer.

On pourrait toutefois m'objecter que ce travail est inutile. Pour plusieurs auteurs, dont Brian K. Smith, Jonathan Z. Smith (dans McCutcheon 2014, 70-1) et Danièle Hervieu-Léger (1993, 101), une définition (que j'assimile ici à une conceptualisation même s'il existe des nuances) ne devrait pas constituer la fin d'une démarche, mais toujours son commencement. À leurs yeux, celle-ci doit avoir pour but de permettre l'analyse d'un phénomène précis. Elle est donc un outil tactique et provisoire construit en fonction des besoins d'un chercheur dans un contexte particulier. Par conséquent, puisque le but de mon mémoire est d'élaborer une conceptualisation n'étant pas liée à un phénomène précis, celui-ci peut paraître vain. À mon sens, ces auteurs ont raison de souligner que les concepts sont liés à un contexte. L'insistance sur leur caractère provisoire est justifiée puisqu'il est vrai que les circonstances qui les ont vus apparaître sont vouées à se transformer. Cela dit, je crois que d'autres leçons peuvent être tirées de ce constat. D'abord, les concepts que nous utilisons ne sont pas neutres; ils sont construits selon certains objectifs en lien avec leur contexte d'émergence. En ce sens, ils ont une historicité dont il faut tenir compte si nous souhaitons éviter

³ Le concept de frontière a surtout été développé en anthropologie et en sociologie; celui de religion en théologie, philosophie et sociologie; et celui de narration en psychologie sociale et philosophie.

⁴ J'utilise le terme d'*interdisciplinarité* dans le sens d'*interdisciplinarité intégrée*. Cette méthode est caractérisée par l'objectif de prendre les concepts et les avancées d'une discipline et afin de contribuer aux théories et aux concepts d'une autre discipline (Klein 2017, 26).

d'introduire dans nos recherches les biais liés à leur formation. Ensuite, suivant la prise en compte de la partialité inhérente à nos concepts, nous devrions être plus sensibles quant à l'importance de leur analyse et de leur critique. Ceci n'est toutefois pas la priorité de beaucoup d'auteurs qui, dans le but de se concentrer sur des phénomènes concrets, négligent souvent cet aspect de la recherche. Par exemple, dans un article intitulé *Concerns about measuring 'spirituality' in research*, Koenig (2008, 320-3) remarquait qu'une proportion significative de recherches sur la spiritualité en psychologie utilisaient une définition tautologique de ce concept. Ainsi, celle-ci était définie en partie par la présence d'états mentaux positifs chez les individus, ce qui permettait ensuite de conclure que la spiritualité engendrait des états mentaux positifs. En ce sens, parce que le travail de construction conceptuel n'a pas été fait en amont, beaucoup d'efforts ont été investis dans des recherches dont les résultats n'ont que peu d'utilité aujourd'hui. Ceci aurait facilement pu être évité si une critique de leur concept de spiritualité avait été faite de façon sérieuse plus tôt, c'est-à-dire avant d'en mesurer expérimentalement les effets. De ce fait, accorder trop d'importance à l'étude de phénomène concret aux dépens d'une réflexion conceptuelle plus poussée peut avoir des effets nuisibles importants. Enfin, l'idée selon laquelle les concepts et les définitions ne sont que des outils tactiques et provisoires pose, à mes yeux, des risques importants, puisque cela peut rendre difficiles le cumul et la comparaison des résultats de recherche entre auteurs. En effet, si, à chaque fois qu'un chercheur entreprenait une recherche, il lui fallait créer un concept répondant en premier lieu à ses propres besoins, les résultats qu'il obtiendrait pourraient facilement devenir incompatibles avec ceux des autres auteurs de son champ, puisque ceux-ci ne partageraient plus exactement le même objet de recherche. Dans cette situation, quelle serait l'utilité des avancées d'un chercheur, si celles-ci ne pouvaient plus servir qu'à ce dernier? En ce sens, ne serait-ce que pour permettre la discussion et la mise en commun des connaissances, notre souci ne devrait pas être d'élaborer des concepts répondant aux besoins d'un contexte précis, mais plutôt d'en élaborer qui pourront s'avérer utiles au plus grand nombre d'auteurs possible⁵. Un projet dédié exclusivement à la formation d'un cadre conceptuel, sans être rattaché à un phénomène particulier, tel que le mien, m'apparaît donc utile, puisqu'il vise à être employé par d'autres chercheurs et à faciliter leur collaboration.

⁵ Je n'avance pas ici qu'il faille déceler l'essence des phénomènes que l'on étudie, ce qui permettrait à un concept particulier d'être vrai et utile dans tous lieux et tous moments. Comme Stowers (2007, 14), je crois qu'une telle chose n'existe pas. Cependant, comme nous le verrons, les concepts sont des construits historiques localisables. Ceci les rend identifiables et donne une base commune permettant de les discuter.

Il ne suffit toutefois pas de proposer un cadre conceptuel pour convaincre les autres de l'utiliser. Il faut également faire la démonstration que les concepts, tel qu'ils sont employés actuellement, posent problème et qu'il est nécessaire de les réviser. En ce sens, pour être pertinent mon mémoire doit faire deux choses : effectuer une critique convaincante des concepts de frontière, de religion et de narration; puis proposer un cadre conceptuel venant résoudre les problèmes soulevés. Celui-ci est donc formé de deux faces complémentaires : une face critique sans laquelle proposer un cadre conceptuel est inutile; une face théorique sans laquelle la critique est vaine. Pour y parvenir, j'entends diviser mon mémoire en quatre chapitres. Le premier sera une explication et une critique du concept de frontière dans l'étude de l'ethnicité et des groupes religieux. Je montrerai alors comment le concept de frontière à deux faces de Juteau peut être utilisé pour surpasser certains problèmes soulevés, mais aussi comment il est lui-même limité par sa tendance à homogénéiser les individus catégorisés. Dans le second chapitre, je m'intéresserai au concept de religion. Je décrirai d'abord les différentes définitions qui en ont été proposées et j'expliquerai pour quelles raisons elles me semblent insatisfaisantes. Ensuite, je montrerai pourquoi les tentatives de surpasser ces problèmes grâce aux concepts du sacré et de la spiritualité sont inacceptables. Enfin, je présenterai l'idée selon laquelle la religion est un ensemble de pratiques, mais critiquerai le désintérêt envers la question du sens des auteurs l'utilisant. Je proposerai alors que le concept de narration permet de décrire comment ces pratiques peuvent acquérir un sens. Dans le troisième chapitre, je décrirai la façon dont les narrations émergent chez les individus, fonctionnent et se transforment. Ensuite, j'explicitai les mécanismes grâce auxquels elles peuvent engendrer du changement. J'argumenterai alors que, dans certaines circonstances, celles-ci peuvent prendre la forme de mythes, ce qui permet la communalisation nécessaire à la formation des groupes. Dans le quatrième chapitre, je montrerai comment les groupes religieux se sont historiquement formés selon le modèle décrit dans la partie précédente : d'abord en Europe, puis dans le reste du monde.

Chapitre 1. Les frontières

1.1. Les frontières ethniques

Jusqu'à la seconde moitié du XXe siècle, l'existence des groupes ethniques apparaissait aux yeux de la plupart des anthropologues comme relevant de l'évidence. Ceux-ci étaient alors perçus comme des choses dans le monde caractérisées par une culture particulière. Il était alors possible d'en identifier les membres selon le nombre de traits spécifiques au groupe qu'un individu présentait. Le groupe était donc essentiellement une culture et ses membres étaient ceux qui la partageaient. Une part importante de l'anthropologie consistait alors à énumérer les traits culturels permettant de catégoriser les différents regroupements humains. Cependant, vers le milieu de ce siècle, plusieurs chercheurs — dont Siegfried Nadel, Edmund Leach, Michael Moerman et Fredrik Barth — se sont élevés contre cette conceptualisation (Brubaker 2009, 29; Poutignat et Streiff-Fénart 2015, 1). Bien que chacun d'entre eux mériterait que nous nous y attardions, c'est sur les travaux de Fredrik Barth que je me concentrerai dans ce chapitre; notamment parce qu'il est celui qui a eu le plus grand impact sur la façon dont les recherches concernant les relations ethniques sont menées aujourd'hui⁶, mais aussi parce qu'il est celui qui a popularisé le concept de frontière que je souhaite critiquer dans ce mémoire. C'est donc de sa théorisation — telle que présentée dans son introduction au livre de 1969 *Ethnic groups and boundaries : the social organization of culture difference* — dont il sera question ici⁷.

Dans ce texte, Barth (1995 [1969]) avance que les groupes ethniques ne se forment pas autour d'un contenu culturel spécifique (208, 209) ou d'un groupe humain particulier (205-6), mais plutôt grâce à la mise en place de processus sociaux d'inclusion et d'exclusion (204). Un groupe ethnique n'existe donc pas réellement dans le monde, mais est davantage le résultat d'une opération effectuée par les acteurs, c'est-à-dire une opération d'attribution et d'autoattribution à des catégories ethniques qui sont perçues comme concernant l'identité la plus fondamentale des personnes et dont l'origine commune des membres ainsi que l'environnement spécifique sont

⁶ Sans être exhaustif, voici quelques exemples d'auteurs récents critiquant ou se référant à Barth : Salée (2010), Bilge (2012), Brubaker (2013), Wimmer (2013), Juteau (2015), Poutignat et Streiff-Fénart (2015), etc.

⁷ Bien que la pensée de Barth ait évolué au cours de sa carrière, c'est cette contribution de 1969 qui a engendré le plus de réactions et qui est le plus souvent citée. Elle est donc celle à laquelle je vais porter attention.

présupposés (205, 210-1). Cette attribution catégorielle assigne alors aux individus une « culture » et des valeurs — c'est-à-dire les critères selon lesquels leurs actions sont jugées (211). Le contact n'engendre donc pas la dissolution des groupes ethniques, mais est plutôt ce qui permet leur existence : ceux-ci se forment et deviennent culturellement spécifiques parce que les acteurs se catégorisent, ce qui implique la présence d'un Autre (204-5). En ce sens, une culture ne se développe (du moins ne devient importante) que dans le cadre d'une relation. De plus, puisque les groupes ethniques sont le résultat d'une catégorisation, il est nécessaire que les catégories utilisées, c'est-à-dire les frontières, persistent pour que ces groupes continuent d'exister à travers le temps malgré des changements dans leur composition (les individus passant régulièrement d'un groupe ethnique à l'autre). Par conséquent, pour qu'ils se maintiennent, il faut que l'appartenance ou l'exclusion aux groupes soit manifeste (213). À cette fin, certains éléments culturels sont utilisés afin de marquer la différence entre ceux-ci. Toute la culture n'est toutefois pas impliquée dans cette opération. Cela signifie qu'elle peut subir des transformations importantes sans mettre en péril la survie du groupe, tant que ces marqueurs diacritiques sont préservés (248-9). Pour les protéger, il faut toutefois qu'ils soient mis à l'abri lors des situations de contact, ce qui implique une structuration claire et prévisible des interactions (214). Ce sont alors ces éléments culturels invariables — c'est-à-dire les frontières ethniques — qui définissent les groupes et non pas leurs membres ou leur culture.

Cette proposition de Barth a eu un impact majeur sur la façon dont les relations ethniques sont comprises aujourd'hui. En effet, un nombre considérable d'auteurs de ce champ reprennent, au moins en partie, les idées présentées dans ce texte⁸. Ainsi, pour ceux ayant adopté la métaphore des frontières, les groupes ethniques sont une forme de catégorisation donnant sens à l'expérience et au monde social (Brubaker 2009, 32-3). Cette opération n'est donc pas quelque chose que les groupes font, mais leur est plutôt constitutive. En ce sens, les groupes ethniques ne sont plus considérés comme des choses dans le monde auxquelles les acteurs réagissent, mais plutôt comme des choses formées par les acteurs eux-mêmes (Poutignat et Streiff-Fénart 2015, 2-3; Brubaker et

⁸ Poutignat et Streiff-Fénart (2015, 6, 8) ont toutefois fait remarquer que plusieurs auteurs décrivant la démarche de Barth font des extrapolations déformant sensiblement son propos. Ainsi, plusieurs idées qui lui sont attribuées et qui sont réutilisées dans les courants constructivistes (dont Barth est souvent considéré comme étant un fondateur) n'ont jamais été formulées par lui et sont utilisées pour justifier des propositions sur l'ethnicité qui s'éloignent, parfois de façon importante, de ce qu'il défendait. Mon but ici n'est toutefois pas de distinguer ce que Barth a dit de ce qu'on lui attribue, mais plutôt de décrire les idées fortes qui ont été formulées en s'en inspirant.

coll. 2004, 31, 33, 36; Wimmer 2013, 3). De plus, les auteurs s'inspirant de la métaphore des frontières ont aussi généralement adopté l'idée selon laquelle la culture ne correspond pas à l'ethnicité. En ce sens, ce n'est pas la culture qui définit les groupes à leurs yeux, mais plutôt les frontières qui les séparent (Wimmer 2013, 22-3, 205; Poutignat et Streiff-Fénart 2015, 2). Ainsi, suivant la proposition de Barth, les groupes ethniques sont aujourd'hui généralement compris comme le résultat d'une catégorisation entraînant la formation de frontières définies par certains traits culturels.

Cela dit, bien que Barth ait été une source d'inspiration importante pour les auteurs étudiant les relations ethniques, ceci n'a pas empêché ces derniers à le critiquer abondamment. Ainsi, certains ont reproché à la métaphore des frontières de contribuer à la réification des groupes ethniques à laquelle elle tente justement d'échapper. Effectivement, selon eux, l'idée de frontière favorise une conception bornée de ceux-ci, ce qui limite la possibilité de les saisir de façon pleinement processuelle (Brubaker 2009, 29-30). D'autres auteurs critiquent aussi le désintérêt de Barth pour ce que les groupes contiennent, c'est-à-dire les pratiques culturelles, les visions du monde et les institutions par lesquelles les individus vivent (Brubaker 2013, 4; Juteau 2015, 13). Ensuite, plusieurs ont souligné que la métaphore des frontières n'explique pas pourquoi les individus essentialisent les catégories qu'ils forment eux-mêmes et les perçoivent comme des entités quasi naturelles, et ce même lorsqu'il existe des preuves que cette compréhension est inadéquate (notamment dans le cas du racisme) (Poutignat et Streiff-Fénart 2015, 2). De plus, il lui a aussi été reproché de ne tenir compte que des sociétés sans État et de ne pas s'intéresser aux contextes (comme la colonisation) et aux processus plus larges (comme les conditions d'exploitation et de domination) dans lesquels le maintien des groupes ethniques s'inscrit (Juteau 2015, 14). Ceci a pour conséquence de réduire l'ethnicité à un choix individuel rationnel et en fait donc un processus asocial (Poutignat et Streiff-Fénart 2015, 2). Enfin, certains auteurs soulignent que la proposition de Barth ne concerne que la question du maintien des groupes ethniques à travers le temps. Cela mène à négliger la question de leur formation et de leur transformation, ainsi que le rôle des individus qui, dans leurs interactions quotidiennes, sont ceux qui enclenchent ces processus⁹ (Wimmer 2013, 45-6). Ainsi, aucun auteur étudiant sérieusement les relations ethniques ne

⁹ On peut remarquer que certaines critiques à l'endroit de la conceptualisation de Barth sont assez contradictoires : certains soulignant sa survalorisation des individus (Juteau 2015), alors que d'autres critiquent leur sous-valorisation (Wimmer 2013).

considère la proposition de Barth comme étant l'explication définitive de leur fonctionnement. Plutôt, celle-ci leur apparaît comme un bon point de départ à partir duquel ils peuvent former leurs propres conceptualisations. À mon sens, parmi les propositions s'inspirant de la métaphore des frontières, trois se démarquent par leur portée et leur influence dans les recherches actuelles sur les groupes religieux : celles de Brubaker, de Lamont et Molnár, ainsi que de Wimmer¹⁰. Il importe de les comprendre pour saisir comment la métaphore des frontières est appliquée à la religion. Un bref résumé de celles-ci s'impose donc.

Aux yeux de Brubaker, le principal problème avec la métaphore des frontières, telle qu'elle est présentée par Barth, est qu'elle n'explique pas pourquoi les êtres humains catégorisent; pourquoi ils veulent toujours départager les individus entre un Nous et un Autre. Pour répondre à cette question, cet auteur avance qu'il s'agit là d'une nécessité cognitive. Selon lui, c'est grâce à cette opération que les personnes sont en mesure de saisir le flot incessant qu'est l'expérience du monde et qu'elles peuvent lui donner sens (Brubaker et coll. 2004, 38). Ainsi, parce que l'ethnicité (c'est-à-dire la catégorisation) et les groupes en général¹¹ résultent principalement d'opérations cognitives, les recherches faites en sciences cognitives — notamment en ce qui concerne les biais de confirmation, les biais en faveur de son propre groupe, l'universalité du stéréotypage, les effets d'accentuation, etc. — permettent de mieux les saisir (Brubaker et coll. 2004, 39, 40-1). Selon Brubaker, un des avantages de ce tournant cognitif est qu'il permet d'expliquer la prévalence du groupisme — c'est-à-dire la tendance à traiter les catégories de personnes comme homogènes à l'interne et bornés à l'externe, soit comme des acteurs collectifs unifiés, des protagonistes de la vie sociale, avec des objectifs communs et une capacité d'action — chez les individus et les chercheurs,

¹⁰ Beaucoup d'autres auteurs auraient dû être inclus dans cette liste pour avoir une bonne compréhension de ce qui se fait dans ce champ (notamment à Jenkins [2014]). Cependant, mon but ici n'est pas d'être exhaustif, mais de présenter brièvement quelques conceptualisations liées à la métaphore des frontières qui sont régulièrement reprises par les auteurs étudiant les groupes religieux. Cela est le cas de Brubaker (qui est repris notamment par Juteau [2015] et Stowers [2014]), de Lamont et Molnár (2002) (qui sont repris notamment par Straughn et Feld [2010]) et de Wimmer (2013) (qui est repris notamment par Phalet et coll. [2013]). Je souhaite donc davantage présenter des points de vue dominants en ce qui concerne les frontières, plutôt que de présenter tous les points de vue sur cette question (ce qui serait, dans tous les cas, irréaliste).

¹¹ Puisqu'elles reposent aussi sur un processus de catégorisation, Brubaker avance que la race et la nation, bien qu'elles aient des contenus spécifiques, devraient être étudiées de pair avec l'ethnicité (Brubaker et coll. 2004, 48-9). Cela dit, je ne crois pas qu'il faille comprendre cette proposition de Brubaker comme limitée aux champs de l'ethnicité, de la race et de la nation. C'est le fait que ceux-ci sont constitués par une catégorisation qui importe. En ce sens, tous les objets sociaux reposant sur une catégorisation impliquant des processus cognitifs devraient pouvoir être inclus dans le champ intégré proposé ici.

tout en donnant les outils pour l'éviter (Brubaker et coll. 2004, 45; Brubaker 2009, 28-9). Effectivement, puisque l'ethnicité apparaît alors non pas comme une réalité ontologique, mais plutôt comme une réalité épistémologique — c'est-à-dire comme une perspective sur le monde, plutôt qu'une chose dans le monde; une opération de l'esprit servant à comprendre ce qui nous entoure plutôt que quelque chose que l'on perçoit — cette proposition de Brubaker met l'accent sur le fait que seules les personnes posent des actions et que, en ce sens, les groupes sont une création individuelle formée par nécessité cognitive (Brubaker et coll. 2004, 45).

Comme Brubaker, les travaux de Lamont et Molnár (2002) portent aussi sur le processus par lequel les frontières émergent. À leurs yeux, il en existe deux types : les frontières symboliques et les frontières sociales. Les premières sont les distinctions conceptuelles effectuées par les acteurs afin de catégoriser les objets, personnes, pratiques, etc. Si elles génèrent des sentiments de similarité et d'appartenance et sont le médium par lequel les individus acquièrent un statut et peuvent monopoliser des ressources, leurs effets sont assez restreints parce qu'elles sont largement individuelles. Cependant, lorsque ces frontières deviennent relativement consensuelles — c'est-à-dire suffisamment saillantes pour être contraignantes et orienter les comportements sociaux —, les différences sociales qu'elles impliquent — notamment l'accès inégal aux ressources et aux opportunités sociales — se manifestent dans une forme objectifiée telle que des modèles identifiables d'exclusion sociale et la ségrégation de classe ou raciale. À ce moment, les frontières ne sont plus simplement symboliques, mais sociales (168-9, 186). Ainsi, aux yeux de Lamont et Molnár, toutes les catégorisations n'entraînent pas nécessairement les processus décrits par Barth. Seules certaines d'entre elles, à cause de circonstances particulières les rendant largement partagées, deviennent « objectives » et peuvent alors structurer les interactions entre les groupes. La mise en place des frontières, qu'elles soient symboliques ou sociales, n'est toutefois pas le fruit du hasard, mais plutôt une nécessité biologique et psychologique. Effectivement, selon ces auteurs (et plusieurs autres), la comparaison à d'autres nous permet d'évaluer notre propre groupe positivement, ce qui est nécessaire pour atteindre certains objectifs, développer une identité personnelle, obtenir un sentiment de bien-être, etc. (Lamont et Molnár 2002, 170; Ysseldyk et coll. 2010, 60-1; Bohman et Hjerm 2014, 938-9).

Quant à Wimmer (2013), plutôt que de tenter de comprendre l'émergence des frontières et leur omniprésence, celui-ci s'est davantage efforcé d'expliquer par une théorie processuelle — la *boundary making approach* — leur changement et leur reproduction (79). Il fonde cette théorie sur une certaine conception de l'individu et de ses motivations qui s'inspire à la fois de Weber¹² et de Bourdieu¹³ (4, 205). En ce sens, pour Wimmer, l'être humain est un acteur stratégique; il prend des décisions (notamment en choisissant avec quelles personnes il s'aligne ou sur quels types de classifications il met l'accent) en fonction des bénéfices qu'il croit pouvoir obtenir. Ces bénéfices sont variés et comprennent l'honneur et le prestige d'appartenir à une communauté respectée (l'honneur de groupe), le sentiment de dignité accompagnant l'autoperception de supériorité, ainsi que la sécurité personnelle et la stabilité psychologique qu'offre l'appartenance à une communauté¹⁴ (5, 44). Cependant, certaines circonstances peuvent restreindre les choix concevables aux yeux des individus, ce qui oriente (voire détermine) leurs comportements. Ceci est notamment le cas de l'identification (par soi-même ou par d'autres) à une catégorie ethnique. Selon Wimmer, ce type de catégorie tend à former des identités fortes (*thick*), ce qui incite les acteurs à défendre la culture et l'honneur du groupe auquel ils s'identifient, même si cela ne leur est pas personnellement bénéfique d'un point de vue stratégique. Parce que les choix s'offrant aux individus deviennent alors limités, cette situation a ensuite tendance à s'autoperpétuer. En effet, puisque les acteurs ne conçoivent plus la possibilité d'adopter des stratégies pouvant transformer les catégories qu'ils connaissent, ces dernières se stabilisent et, éventuellement, leur apparaissent réelles (25-6, 30-1, 104-5). Ce n'est que dans certaines circonstances historiques transformant les caractéristiques du champ dans lequel évoluent les individus (les cadres institutionnels, la distribution du pouvoir et les alliances politiques) que leurs choix disponibles peuvent s'élargir à nouveau¹⁵. Il leur est alors possible d'adopter de nouvelles stratégies remettant en question les frontières existantes. Ceci n'est toutefois pas nécessairement accepté par les membres des autres

¹² Wimmer reprend particulièrement son analyse de la formation des groupes ethniques comme un processus de fermeture sociale, c'est-à-dire une tentative de monopoliser les opportunités économiques, le pouvoir politique et l'honneur.

¹³ Wimmer reprend surtout son analyse des luttes de classification, ce qui lui fait mettre l'accent sur la façon dont les acteurs luttent, les frontières qui leur apparaissent importantes et les conséquences de la classification.

¹⁴ On peut constater ici une convergence avec ce que rapportent Lamont et Molnár (2002, 170) et Ysseldyk et coll. (2010, 60-1) qui avancent aussi que l'évaluation positive de son groupe offre des avantages psychologiques, ce qui est au fondement des frontières.

¹⁵ Selon Wimmer (2013, 106), les circonstances pouvant avoir cet effet sont assez limitées. Il peut s'agir de l'apparition de nouvelles institutions, ressources ou acteurs (ce que Wimmer appelle un *exogenous shift*), d'une conséquence inattendue des actions cumulatives des individus (*endogenous shift*), ou de l'adoption par les individus, par mimétisme, de nouvelles stratégies diffusées dans le champ social par d'autres acteurs (*exogenous drift*).

groupes (surtout s'ils retirent des bénéfices importants de l'existence des frontières actuelles), ce qui entraîne une lutte sur les frontières dont les résultats sont influencés par les caractéristiques du champ social (32, 103-4). Cette lutte ne prend fin que lorsque suffisamment d'intérêts individuels se chevauchent, ce qui n'implique toutefois pas qu'il y ait consensus ou que les frontières finales soient interprétées de la même façon par tous les acteurs. Effectivement, chacun tente de cadrer les résultats de la lutte de façon à justifier ses propres demandes, à valider ses actions et à transformer ses défauts en qualités (100-1, 206). Quant à ceux qui sont insatisfaits de ces frontières ou qui changent d'avis, celles-ci leur sont imposées grâce à la discrimination, à la mobilisation politique ou à la coercition et la violence (63-4).

Bien qu'elles puissent paraître fort différentes à première vue, les propositions inspirées par la métaphore des frontières que je viens (très brièvement) de décrire convergent sur des éléments importants qui, je crois, doivent être soulignés. D'abord, pour ces auteurs, l'ethnicité est le résultat de croyances biaisées poussant les acteurs à agir comme si elle existait. Elle n'est donc pas réelle, mais est plutôt engendrée par une catégorisation effectuée naturellement, soit à cause d'un réflexe cognitif, soit à cause d'une nécessité biologique, psychologique ou sociale (Poutignat et Streiff-Fénart 2015, 5, 9). Ensuite, cette conceptualisation repose sur une compréhension de l'être humain selon laquelle ses actions sont stratégiquement motivées¹⁶. En ce sens, l'ethnicité et les frontières la délimitant sont un instrument de lutte principalement utilisé dans le but d'obtenir des bénéfices (matériels ou symboliques)¹⁷ (Poutignat et Streiff-Fénart 2015, 6). De plus, pour ces auteurs, les groupes ethniques, bien qu'ils ne soient pas primordiaux, présentent généralement une certaine

¹⁶ Seul Wimmer décrit explicitement les actions humaines comme étant stratégiques. Cependant, avancer que les individus catégorisent afin d'atteindre des objectifs particuliers et pour former une autocompréhension positive (comme dans la *social identity theory* [Lamont et Molnár 2002, 170; Ysseldyk et coll. 2010, 61; Bohman et Hjerm 2014, 938]) sous-entend aussi que les acteurs font des choix stratégiques selon des avantages potentiels perçus. En ce sens, dans un nombre significatif de travaux reprenant la métaphore des frontières, l'être humain est conçu comme un acteur stratégique (ce qui ne signifie toutefois pas qu'il agit rationnellement).

¹⁷ Notons que certains auteurs rejettent cette compréhension de l'ethnicité. Par exemple, pour Gans (1979, 9; 2017, 1411-2), si celle-ci est bien instrumentale au début de l'immigration, elle prend graduellement une fonction expressive au fil des générations. À ce moment, les symboles ethniques se décontextualisent; ils deviennent alors des objets auxquels les individus se réfèrent pour l'obtention d'un sentiment de fierté (qui a tendance à décliner avec le temps) sans que cela ait nécessairement des conséquences sur leurs comportements quotidiens. S'il y a des conséquences, celles-ci sont souvent superficielles (comme le choix du restaurant où aller manger, les goûts musicaux, etc.). En ce sens, pour certains auteurs conceptualisant l'ethnicité, celle-ci n'est pas stratégique. Bien que je sois conscient de l'existence de ces propositions, elles ne sont toutefois pas l'objet sur lequel je souhaite travailler. Je m'intéresse ici aux auteurs conceptualisant les groupes en termes de frontières et dont les travaux ont ensuite été mobilisés par ceux étudiant les groupes religieux. Ainsi, les propositions comme celle de Gans, même si elles sont intéressantes, ne sont pas pertinentes pour mon propos.

stabilité. Cependant, dans certaines circonstances ceux-ci peuvent se transformer substantiellement. En ce sens, selon la situation, les représentations groupistes sont susceptibles d'être plus ou moins saillantes (Brubaker et coll. 2004, 47), les frontières symboliques ont le potentiel de devenir des frontières sociales (Lamont et Molnár 2002, 168-9, 186), et de nouvelles stratégies peuvent apparaître aux acteurs, ce qui leur donne la possibilité de modifier les frontières existantes (Wimmer 2013, 106). Enfin, aucun de ces auteurs ne perçoit sa proposition comme se limitant à la question des groupes ethniques. Selon eux, chaque découpage social représente un travail sur les frontières et peut donc être étudié grâce aux concepts qu'ils ont développés. Ainsi, Brubaker et coll. (2004, 48-9) et Wimmer (2013, 213) argumentent pour que l'ethnicité, la race et l'identité nationale (*nationhood*) soient intégrées dans un même champ d'études; alors que Lamont et Molnár (2002, 174, 175) utilisent leur conceptualisation des frontières pour analyser les classes et les genres. C'est ce dernier point qui a inspiré plusieurs auteurs à tenter d'appliquer la métaphore de Barth à d'autres formes de regroupements humains, soit, plus précisément, aux groupes religieux.

Dans ces conceptualisations de la religion en termes de frontières, celle-ci est généralement comprise comme une marque utilisée par les acteurs afin d'identifier qui appartient à leur communauté et qui en est exclu. Les groupes religieux apparaissent alors aux individus comme des catégories discrètes, dont la participation est claire, plutôt que comme un spectre continu de variations (Brubaker 2013, 3, 4; Straughn et Feld 2010, 282-3). Ainsi, pour ces auteurs, la religion est principalement un élément de la culture pouvant, dans certaines circonstances, être utilisée comme marqueur de différence. Cela dit, elle se distingue des autres traits culturels par une plus grande stabilité et une plus grande saillance. Cela est généralement expliqué par le fait qu'elle entraîne des expériences affectives significatives, qu'elle implique généralement la présence d'autorités morales ne pouvant être empiriquement remises en question, et qu'elle est transmise par socialisation primaire dans la famille. Les individus appartenant à un groupe religieux ont alors la certitude inébranlable de détenir la vérité, ce qui rend cette classification plus importante à leurs yeux, puisqu'elle fournit une comparaison intergroupe positive (Ysseldyk et coll. 2010, 61-2; Brubaker 2013, 3-4; Phalet et coll. 2013, 137). Dans certaines circonstances, les frontières religieuses et nationales peuvent se confondre grâce à un travail d'alignement symbolique. En ce sens, les événements historiques marquants (quoique généralement difficiles à identifier) ont le

potentiel d'engendrer des *effets de période*, soit des réactions sociales à des changements soudains dans le climat politique à un moment particulier, ce qui peut mener à l'imbrication des frontières symboliques (au sens de Lamont et Molnár [2002]) de la religion et de la nation (Straughn et Feld 2010, 283, 287, 302). Bien que cet alignement pourrait laisser craindre une aggravation des actes discriminatoires à l'endroit des minorités religieuses, la réalité est tout autre. Effectivement, cette situation entraîne souvent une posture plus inclusive vis-à-vis celles-ci (du moins en Europe). Par exemple, les pays où les frontières religieuses sont alignées avec les frontières nationales aux yeux de la majorité (comme en Irlande, en Bavière, etc.) sont souvent bien plus accueillants envers les musulmans que les pays où elles le sont moins. Plutôt, dans le contexte européen, ce sont les États où les frontières nationales sont alignées avec des frontières séculières que les minorités religieuses sont les plus discriminées (comme en France, en Wallonie, etc.). Ces dernières apparaissent aux yeux de ceux qui souscrivent à cet alignement comme ayant une religiosité trop grande (ce qui serait accompagné de valeurs et de normes trop conservatrices) pour avoir une vision du monde compatible avec les valeurs libérales sur lesquelles sont fondés les pays européens. Elles sont donc perçues comme une menace pour les sociétés démocratiques, ce qui justifie leur exclusion¹⁸ (Trittler 2019, 1132, 1140, 1141)¹⁹.

Selon moi, cette utilisation de la métaphore des frontières représente une avancée très importante pour les sciences des religions. En effet, celle-ci offre plusieurs leçons dont il est nécessaire de tenir compte si nous désirons discuter de façon pertinente des groupes religieux. D'abord, en nous invitant à concentrer nos travaux sur ce que les individus font concrètement plutôt que sur l'effet cumulatif imaginé de leurs actions et en mettant l'accent sur les transformations et la porosité des frontières, elle nous met en garde contre nos tendances groupistes et nous permet d'éviter de tomber dans le piège de l'essentialisme. Ensuite, en problématisant la question de l'identification religieuse, elle nous force à prouver que cette caractéristique est bel et bien importante pour les individus, plutôt que de tenir cela pour acquis. Effectivement, même si des acteurs appartiennent

¹⁸ Au Québec, où nous pouvons constater des réactions similaires envers les minorités religieuses, l'alignement des frontières séculières avec les frontières nationales se produit grâce à la patrimonialisation des symboles catholiques, c'est-à-dire la resacralisation de ceux-ci en tant que symboles, objets et pratiques de la nation (Zubrzycki 2012, 453; 2016, 314).

¹⁹ Il est important de préciser que, en rapportant ces travaux, je ne souhaite pas nécessairement m'approprier ces thèses sur la religion. Mon objectif est plutôt de montrer que l'utilisation de la métaphore des frontières dans l'étude des groupes religieux ouvre des pistes d'analyse fortes dont nous devrions tenir compte.

nominalement à une religion, celle-ci n'occupe pas nécessairement une place significative dans leur vie. En d'autres mots, quand nous définissons nos unités d'analyse en fonction de cette donnée, il est nécessaire de faire la démonstration que cela est pertinent (Straughn et Feld 2010, 303-4; Wimmer 2013, 38, 41). Enfin, la métaphore des frontières, en donnant les outils pour étudier le rapport à l'Autre, permet de mieux saisir l'impact des actions des acteurs externes sur les membres d'un groupe religieux. En ce sens, elle rend possible une meilleure contextualisation de ces derniers. Pour ces raisons, je crois que les recherches s'inspirant de la métaphore de Barth saisissent des aspects importants du fonctionnement de l'identification et de l'autocompréhension religieuses, et doivent être étudiées dans un contexte où la discrimination envers les minorités religieuses est de plus en plus répandue.

Cela dit, malgré ces aspects positifs indéniables, l'étude des groupes religieux par le prisme de la métaphore des frontières pose des problèmes importants dont il faut aussi tenir compte. Effectivement, celle-ci est marquée par un certain désintérêt (du moins une simplification qui me semble abusive) quant aux motivations des individus. En ce qui concerne les auteurs cognitivistes (tel que Brubaker), ceux-ci avancent que la catégorisation permettant la formation de groupes religieux est en grande partie le résultat d'une opération quasi automatique et inconsciente de l'esprit humain (Brubaker et coll. 2004, 51). Sans vouloir nier cette explication, celle-ci me semble toutefois quelque peu insatisfaisante. Même si nous admettons que la formation des frontières est largement involontaire, cela ne signifie pas qu'elle est régie par le hasard. En ce sens, il existe des causes expliquant pourquoi certains traits culturels plutôt que d'autres sont mobilisés afin de rendre apparente la distinction à un Autre. Ceux-ci doivent apparaître significatifs aux yeux des acteurs, et ce autant pour ceux qui catégorisent (sans quoi il ne leur viendrait pas à l'idée d'utiliser ces traits) que pour ceux qui sont catégorisés (sans quoi, dans de nombreux cas, ils pourraient simplement abandonner ces traits s'ils sont insatisfaits de la catégorisation). Or, les interprétations cognitivistes, de leur propre aveu (39), peinent à expliquer le rapport que les individus entretiennent avec leur culture. En ce sens, elles ne sont que d'une utilité limitée pour comprendre pourquoi, dans certaines circonstances, c'est la religion, plutôt qu'autre chose, qui définit les frontières. En ce qui concerne les auteurs mettant davantage l'accent sur les choix stratégiques des acteurs²⁰,

²⁰ Je fais référence ici à la *social identity theory* (où les acteurs sont motivés par le désir de nourrir une image collective positive [Bohman et Hjerm2014, 938-9]), à la *group threat theory* (où les acteurs sont motivés par la compétition pour des ressources rares comme des avantages politiques et économiques [Bohman et Hjerm2014, 939]), et à la *boundary*

ceux-ci avancent que, lorsque les individus agissent, c'est surtout dans la perspective d'atteindre un but et d'améliorer leur situation (telle qu'ils la perçoivent à ce moment). Lorsqu'il est question de religion, cette perspective se traduit généralement par l'affirmation que la religion *sert* à quelque chose d'autre, c'est-à-dire qu'elle permet d'atteindre des objectifs plus importants. Cependant, le fait même que ces traits puissent être instrumentalisés et manipulés par certains segments de la population implique qu'ils ont une importance significative aux yeux des gens dont ils souhaitent orienter le comportement. Sinon, cette tentative d'instrumentalisation n'aurait simplement pas l'effet désiré, puisqu'elle serait simplement ignorée (Oberoi 1994, 21-2). En ce sens, les pratiques religieuses ne constituent pas nécessairement un moyen vers une fin pour les acteurs, mais peuvent plutôt être la fin en elle-même. Ce sont des actions qui ont un sens pour eux; elles ne nécessitent pas d'autres justifications pour avoir une très grande valeur. Par cela, je ne veux pas laisser entendre qu'elles sont acceptées aveuglément (comme cela est suggéré dans Ysseldyk et coll. [2010, 61]). Plutôt, je tente de souligner que de mettre l'accent sur les choix stratégiques ne permet pas réellement de saisir ce qui motive les individus à agir ou les moyens qu'ils utilisent pour justifier les actions qu'ils posent. Ainsi, cette perspective ne fournit pas les outils nécessaires pour comprendre pourquoi et comment les individus dotent les traits culturels aux fondements des frontières du sens qui les rendent importantes à leurs yeux. Le problème est que les auteurs s'inspirant de la métaphore des frontières (que ce soit ceux mettant l'accent sur la cognition ou ceux mettant l'accent sur les choix stratégiques) tentent de développer des approches processuelles des groupes au détriment de leurs aspects plus substantiels²¹. En ce sens, si leurs théories sont intéressantes pour saisir les mécanismes menant à la formation et à la transformation des frontières, celles-ci ne nous en apprennent que bien peu sur les frontières en elles-mêmes et ce qu'elles délimitent. À cause de ce désintérêt, les traits utilisés dans ces processus sont généralement perçus, non pas comme quelque chose en soi (comme la religion, la langue, la région, etc.), mais comme un sous-type de la culture et de l'ethnicité. Ainsi, ces auteurs ne traitent pratiquement jamais de ces éléments en eux-mêmes, mais seulement en tant qu'objets pouvant être utilisés comme marqueurs

making approach de Wimmer (2013, 4, 205) (où les acteurs sont motivés par les avantages qu'ils croient pouvoir obtenir).

²¹ C'est une lacune qu'ils semblent eux-mêmes avoir relevée. Ainsi, Lamont et Molnár (2002, 187) ont souligné le fait qu'une meilleure compréhension des différences occasionnées par les variétés de contenu des frontières symboliques dans la construction des frontières sociales pourrait permettre d'élargir ce type d'analyse à d'autres champs. Brubaker (2013, 4,-5) a, quant à lui, affirmé qu'il était nécessaire de tenir davantage compte des logiques et propriétés spécifiques des différents modes de différence culturelle (dont la religion et la langue). Ces appels ne semblent toutefois pas avoir été entendus.

de différence. De ce fait, tous les traits culturels apparaissent comme fonctionnellement identiques à leurs yeux, ce qui rend leur étude précise inintéressante, voire inutile (Brubaker 2013, 16; Wimmer 2013, 213). Cependant, cette façon de concevoir les groupes ne permet pas de comprendre pourquoi les acteurs accordent de l'importance à certains traits culturels et pourquoi ce découpage a un sens pour eux. Pour cela, il est nécessaire de prendre plus au sérieux ce qui se trouve à l'intérieur des frontières, ce qui, selon moi, est possible grâce au concept de frontière à deux faces de Danielle Juteau.

1.2. Les frontières à deux faces

Dans son livre, *L'Ethnicité et ses frontières*, Danielle Juteau (2015) propose une conceptualisation originale des frontières ethniques reposant en grande partie sur les travaux de Max Weber et d'Otto Bauer. Ainsi, comme Weber, elle avance que les groupes ethniques apparaissent suite à un processus de communalisation dans lequel les acteurs orientent mutuellement leurs actions (16, 33). Pour que ce processus se produise, il faut que les individus soient mus par un sentiment commun et une croyance en une origine commune (peu importe si cette croyance est historiquement vérifiée ou non) généralement fondée sur la similitude de leurs habitus ou de leurs mœurs ou sur des souvenirs partagés (telles que la migration ou la colonisation) (37). Cela dit, cette communalisation ne peut se produire que dans le cadre d'une relation avec un Autre. En ce sens, le groupe ethnique « ne se constitue et ne se définit comme tel qu'en présence d'un rapport (inégal) à l'autre » et « [n']émerge [qu']avec l'apparition d'oppositions conscientes à des tiers » (19, 46, 47). L'ethnicité est donc, avant tout, relationnelle. Ce n'est qu'après ce processus que les marques (généralement issues de la culture) servant à clarifier la distinction entre les groupes sont choisies, ce qui permet de les définir. Ainsi, ces marques ne sont pas la cause de la formation des groupes, mais en sont plutôt la conséquence (même si les acteurs perçoivent cette causalité comme inversée à moyen ou à long terme à cause des rapports de domination entretenus²²) (47). Ensuite, comme Bauer, Juteau avance que c'est lorsque le caractère de chaque individu composant un groupe a été formé par une même force et que ces personnes ont été soumises à un même sort qu'une nation

²² Dans ces rapports, les traits choisis pour définir la frontière sont détachés de leurs processus de production, ce qui permet de les marginaliser, de les essentialiser et de les biologiser (Juteau 2015, 102).

(c'est-à-dire un groupe ethnique²³) apparaît. Cette force et ce sort étant le résultat de l'Histoire (comprise ici comme une force agissante), la nation (ou l'ethnicité) est alors « ce qu'il y a d'historique en nous » (73-4). L'important ici n'est toutefois pas que les individus vivent cette Histoire, mais plutôt qu'elle soit inscrite en eux, ce qui est possible grâce à la socialisation (75). Ainsi, ce n'est pas l'origine commune ou le partage de traits spécifiques qui font apparaître cette entité, mais plutôt l'existence d'une communauté de culture grâce à laquelle des individus — à travers une interaction constante entre eux et l'échange de biens culturels — sont soumis à une même influence culturelle (18, 45-6). De ce point de vue, l'ethnicité est, au regard du groupe, le rapport que celui-ci entretient avec une Histoire partagée et continuellement transmise.

Cela dit, aux yeux de Juteau, Bauer pris seul n'est pas suffisant pour comprendre les groupes ethniques. En effet, parce qu'il s'intéresse surtout à la dynamique interne de ces derniers, il ne tient pas suffisamment compte de l'effet que le reste du monde a sur eux. Juteau constate toutefois que Weber, en précisant que le sentiment commun d'appartenance ne peut émerger qu'en relation avec un Autre, permet de résoudre ce problème (19, 46). Afin de lier leurs propositions, cette auteure suggère alors de comprendre les frontières ethniques comme ayant deux faces s'influençant mutuellement : une externe, en relation avec les Autres, qui correspond au concept d'ethnicité chez Weber; et une interne, propre au groupe, qui est alignée avec la conception de la nation de Bauer. Selon Juteau, ce qui initie le processus de formation des frontières est la distinction entre un Nous et un Autre effectuée à cause de rapports sociaux particuliers (comme la colonisation et la migration), c'est-à-dire la constitution d'une face externe (101, 105-6). Ensuite, pour que cette différence soit identifiable, des marques sont choisies (des marqueurs diacritiques servant de critère d'inclusion et d'exclusion pour reprendre le vocabulaire de Barth). Or, ces marques ne sont pas inventées; elles préexistent aux rapports sociaux à l'origine de la face externe et sont, en ce sens, des produits de l'Histoire d'une communauté. Ainsi, la face externe se définit à partir du contenu du groupe qu'elle cerne (159-60). Cela dit, ce contenu avait un sens pour les individus avant qu'il ne serve de marque dans un rapport social avec un Autre. Il a donc une signification différente

²³ Bien que Juteau fasse globalement correspondre nation et ethnicité, elle apporte néanmoins certaines nuances entre les deux. Effectivement, si les groupes ethniques et les nations sont tous deux considérés par cette auteure comme des « communautés d'histoire et de cultures », ils n'ont pas les mêmes projets politiques. En effet, les groupes ethniques étant caractérisés par leur statut minoritaire, il leur est moins facile de transmettre leur histoire, puisqu'ils doivent se contenter des réseaux de parenté pour le faire. Ces groupes sont alors généralement incapables d'élaborer des projets politiques pouvant remettre en question leurs rapports avec le groupe majoritaire (Juteau 2015, 71).

selon qu'un acteur se trouve à l'intérieur ou à l'extérieur de la frontière : à l'extérieur, il s'agit d'une marque, alors qu'à l'intérieur, d'une histoire ou d'une mémoire (103, 160). Cette histoire, lorsqu'elle est mobilisée dans un rapport à l'Autre, peut engendrer, au sein du groupe, un sentiment orientant les actions des individus, ce qui forme la face interne de la frontière. En ce sens, les éléments historiques et culturels communs ne sont pas suffisants en eux-mêmes pour qu'une frontière émerge. Ce n'est que lorsque les relations avec un tiers engendrent des sentiments partagés et la croyance d'appartenir à une origine commune que la communalisation nécessaire à la formation de frontières s'enclenche (105-6). Ainsi, les faces externe et interne sont co-constitutives — elles forment ensemble la frontière ethnique.

À mes yeux, cette conceptualisation des frontières proposée par Juteau apporte des nuances importantes à la métaphore de Barth et elle permet de consolider les avancées des autres auteurs qui s'en sont inspirés, tout en surpassant les difficultés qu'ils ont rencontrées. De ce fait, l'utilisation de la notion de communalisation a le mérite d'explicitier le fait que les groupes ethniques ne sont pas des objets dans le monde, mais sont plutôt le résultat des actions cumulatives des individus. Ainsi, il est clair que l'appartenance à un groupe n'est pas un trait, mais un processus toujours en cours. Ceci aide donc à éviter l'essentialisme et le groupisme qui sont fréquents lorsqu'il est question de regroupements humains. De plus, cette conceptualisation permet de ne pas sous-estimer l'importance du contenu des catégories. En effet, les traits culturels sont ici plus que des marqueurs de différence servant à se distinguer d'un tiers, mais ont aussi une signification particulière aux yeux des individus (bien que cette signification puisse évoluer au contact de l'Autre). Ceci nous invite (quoique cela ne soit pas suffisamment exploité par Juteau) à étudier la façon dont les membres d'une catégorie conçoivent leur histoire et leur culture, plutôt que de mettre l'accent uniquement sur leur rôle comme marqueur de différence dans le processus de différenciation. Ainsi, la proposition de Juteau permet d'élargir notre compréhension des frontières en tenant davantage compte de la façon dont les traits mobilisés sont compris par les individus catégorisés.

Il est important de noter que, puisque les auteurs que nous avons vus jusqu'à maintenant se concentrent principalement sur le rapport à l'Autre, leurs travaux portent surtout sur la face externe des frontières et négligent la face interne. En ce sens, ce dont il est question dans leurs recherches

n'est pas exactement la religion, mais plutôt une idée de celle-ci qui n'est pas nécessairement celle de ceux qui la pratiquent. Par cela, je veux dire que lorsqu'une frontière est érigée, ceux tentant d'établir la différenciation, c'est-à-dire ceux qui catégorisent, n'ont pas besoin de comprendre le marqueur sur lequel ils mettent l'accent ou d'y donner le même sens que ceux qui sont prétendument caractérisés par lui²⁴. L'important pour eux est que ce trait permette de départager le Nous de l'Autre²⁵. Ainsi, les auteurs que nous avons vus ont en partie raison de ne pas tenir compte du sens accordé à la religion puisqu'il est vrai que cela est secondaire dans le processus de catégorisation. Cela dit, ce désintérêt demeure un problème, puisqu'il nous rend inaccessibles les motivations des individus et, par conséquent, la logique de leurs actions. Effectivement, comment pourrions-nous savoir pourquoi les acteurs agissent si nous ne saisissons pas le sens qu'ils attribuent au monde (à moins de leur présumer arbitrairement une logique stratégique)? Juteau n'échappe pas à cette difficulté, puisque, bien qu'elle nous donne les outils pour comprendre que le sens donné aux traits utilisés comme marqueurs de différence dépend de l'emplacement des personnes vis-à-vis d'une frontière, celle-ci tend à homogénéiser ces traits en les comprenant comme « des éléments engendrés par l'Histoire qui sont rattachés, sans qu'on sache trop comment, à l'idée d'une origine commune » (Juteau 2015, 103). Or, ces éléments ne sont pas que des produits plus ou moins équivalents de l'Histoire, mais ont aussi une histoire propre leur donnant une unicité dont il faut tenir compte. Homogénéiser ainsi les traits culturels a pour conséquence d'occulter le sens particulier que les individus leur attribuent, ce qui rend leurs actions moins compréhensibles. En ce sens, je crois qu'une attention spéciale doit être accordée aux marqueurs de différence en eux-mêmes, ce qui implique de considérer le découpage fait par les acteurs dans le tissu culturel comme significatif et méritant d'être étudié.

Outre cela, la caractérisation que Juteau fait de la religion en particulier pose problème. En effet, vers la fin de son livre, celle-ci avance brièvement qu'une distinction claire existe entre la religion et l'ethnicité. Bien que son but semble ici de prévenir l'ethnisation de la religion, cette affirmation

²⁴ Nous reviendrons sur la question de la définition de la religion au prochain chapitre.

²⁵ Par exemple, dans l'exclusion symbolique dont les musulmans sont actuellement la cible en Occident, il est très rarement question de ce qu'est l'islam, et ce malgré le fait que c'est ce critère qui est utilisé pour identifier qui est l'Autre (Taras 2013, 422). Notons aussi que cette tendance est loin d'être récente puisque, déjà au XIIe siècle, les auteurs français utilisaient la religion pour distinguer les croisés de ceux contrôlant Antioche, et ce même s'ils n'avaient qu'une connaissance très approximative de l'islam (Birk 2011, 465-6).

me semble néanmoins critiquable. Pour comprendre pourquoi, il m'apparaît utile de citer le passage en question.

Les immigrants en provenance du Maghreb ou d'autres pays africains ou du Moyen-Orient sont de plus en plus définis par la religion, qui trace une frontière saillante, principalement entre un Eux musulman et un Nous non musulman. *La catégorie 'Musulmans' incluant plusieurs ethnicités (algérienne, égyptienne, nigériane et turque par exemple), il ne faut pas confondre ethnicité et religion. Qui plus est, les Nigériens, Algériens, Turcs ou Égyptiens ne sont pas tous musulmans.* Si les intersections entre les catégories religieuses et ethnicités sont multiples, leur superposition est rare. En revanche, elles sont souvent reliées. *En effet, la religion apporte souvent une légitimation théologique aux intérêts politiques et économiques de certains groupes minorisés, faisant figure de ressort communautaire* (Bastienier, 2004, p. 233 et suiv.). (Juteau 2015, 268-9, je souligne)

À mon sens, cette description de la relation entre l'ethnicité et la religion pose problème, et ce principalement pour deux raisons. D'abord, Juteau lie l'ethnicité à la nationalité en faisant l'énumération de groupes ethniques sous une dénomination référant clairement aux frontières nationales (Algérie, Égypte, Nigéria et Turquie). Elle semble ainsi réduire les frontières possibles de l'ethnicité aux frontières de l'État, ce qui retire à la religion la possibilité d'être utilisée comme un marqueur de différence (aucun État n'étant religieusement homogène et aucune religion n'étant exclusive à un État). Considérant la définition de l'ethnicité de cette auteure, cette affirmation est assez surprenante. Effectivement, selon Juteau, celle-ci est « ce qu'il y a d'historique en nous » — c'est-à-dire l'influence culturelle que les individus intègrent par la socialisation dans la famille et par l'échange de biens culturels au sein d'une communauté — et ne se forme que dans une relation à un tiers — durant laquelle des éléments de cette histoire sont sélectionnés afin de marquer la différence. En ce sens, il est difficile de comprendre pourquoi cette auteure conçoit la nation comme pouvant être ethnique, mais pas la religion. Cette dernière est aussi un élément de la culture se transmettant par les échanges de biens culturels et par la socialisation (Phalet et coll. 2013, 137) et offre aussi des symboles visibles permettant de marquer la différence. De plus, s'il est vrai que des frontières nationales peuvent agir comme des frontières ethniques, cela est loin d'être systématiquement le cas. Par exemple, avant l'émergence du néonationalisme québécois, le groupe ethnique canadien-français se distinguait et se définissait principalement grâce à la langue et à la religion plutôt que grâce à des frontières nationales (Rousseau 2005, 438; 2012, 2; Bouchard 2005, 417). En réalité, l'ethnicité et les marques la définissant sont hautement liées à un contexte. C'est la relation particulière qu'entretiennent des individus avec un Autre qui détermine les éléments de leur Histoire qui sont mobilisés afin de se distinguer. Dans certaines circonstances, c'est la

nationalité, dans d'autres, c'est plutôt la religion. De ce fait, ni la nation ni la religion ne sont nécessairement ethniques, mais les deux peuvent être mobilisées en ce sens²⁶. Le second problème de cette caractérisation est qu'elle réduit la religion à un instrument utilisé par des groupes minorisés déjà formés dans le but d'atteindre des objectifs séculiers. Ici, Juteau reprend la conception instrumentaliste de la religion que j'ai critiquée plus tôt. En ce sens, elle exclut la possibilité que la religion soit suffisamment importante aux yeux des individus pour constituer un objectif en elle-même. Juteau la réduit plutôt à un simple moyen pour atteindre quelque chose d'autre, ce qui me semble être une description incorrecte de celle-ci.

Cette distinction entre la religion et l'ethnicité effectuée par Juteau est donc difficile à saisir, puisque cela semble s'opposer à sa propre conceptualisation des frontières ethniques. Selon moi, cette incohérence apparente ne s'explique que si cette auteure ne considère pas la religion comme un élément de la culture, mais plutôt comme un objet intemporel et inaltérable. Ce n'est qu'alors que la religion ne pourrait effectivement pas être utilisée dans le processus de formation de l'ethnicité puisqu'elle ne serait pas un produit de l'Histoire et ne pourrait donc pas « s'inscrire en chacun de nous » (Juteau 2015, 75). Bien que cette compréhension de la religion soit assez courante parmi les auteurs s'inspirant de la métaphore des frontières²⁷, je ne crois pas que celle-ci soit adéquate, puisque, comme nous le verrons au chapitre 4, la religion est aussi un produit historique. En ce sens, elle est aussi utilisée comme un marqueur diacritique et, par conséquent, a un sens différent selon le côté de la frontière depuis lequel elle est interprétée. Ainsi, la religion, comme tous les éléments culturels pouvant servir de marqueur de différence, mérite d'être étudiée avec plus d'attention que les auteurs s'inspirant de la métaphore des frontières ne lui ont accordée.

²⁶ Il s'agit pourtant d'une réalité dont Juteau discute (voir Juteau 2015, 94).

²⁷ Par exemple, Ysseldyk et coll. (2010, 61-2) soulignent que la religion est généralement perçue comme étant indisputable aux yeux de ses adhérents. Ceux-ci ne peuvent donc pas la transformer, puisqu'ils l'acceptent aveuglément. Cela implique que la religion ne peut pas changer, ce qui la place hors de l'histoire. Brubaker (2013, 4, 5), quant à lui, bien qu'il ne croie pas que la religion soit primordiale, ne semble pas tenir compte de la possibilité qu'elle puisse être un objet historique se transformant à travers le temps et selon les contextes (il admet cependant qu'il en utilise une définition très restreinte). En ce sens, la religion est pour ces auteurs un objet inaltérable, c'est-à-dire un ensemble de propositions liées définitivement entre elles pouvant être acceptées ou refusées, mais pas réellement adaptées.

Dans ce chapitre, j'ai tenté de préciser la problématique au fondement de mon mémoire. Pour commencer, j'ai décrit l'émergence de la métaphore des frontières en anthropologie et l'influence qu'elle a eue dans l'étude des groupes ethniques, et ce principalement dans les travaux de Brubaker, Lamont et Molnár, et Wimmer. J'ai alors souligné que leurs conceptualisations des frontières partagent certains traits importants. En ce sens, ces auteurs avancent tous qu'elles sont le résultat d'une catégorisation autour de marqueurs de différence causée par des réflexes cognitifs ou des besoins biologiques, psychologiques et sociaux; que les êtres humains sont régis par leur cognition et que, lorsqu'ils prennent des décisions, celles-ci sont le résultat de calculs stratégiques; et que les frontières, si elles sont généralement stables, peuvent se transformer dans certains contextes. J'ai ensuite montré comment cette compréhension de ce concept est utilisée pour étudier les groupes religieux. Selon les auteurs tentant cet exercice, les religions sont surtout des marques auxquelles les individus ont recours pour catégoriser, mais se distinguent des autres éléments culturels parce qu'elles apparaissent à ceux qui y adhèrent comme des vérités indiscutables. Malgré des aspects positifs indéniables, j'ai avancé que cette caractérisation de la religion pose des problèmes importants, notamment à cause de sa conception de l'individu comme un être stratégique et de son homogénéisation des éléments culturels. J'ai alors montré que le concept de frontière à deux faces de Danielle Juteau permet de résoudre ces difficultés tout en conservant les acquis de cette conceptualisation, puisqu'il nous donne les outils pour penser les traits culturels comme étant utilisés dans une relation à l'Autre (d'une manière similaire à ce que les auteurs s'inspirant de la métaphore des frontières ont fait) et comme ayant un sens pour les individus hors de cette relation. Enfin, j'ai critiqué la compréhension de la religion de Juteau, puisqu'elle semble la concevoir comme un objet ahistorique que les individus acceptent ou rejettent complètement, ce qui en est une description inadéquate, bien que généralement approuvée par les auteurs s'inspirant de la métaphore de Barth.

À mes yeux, cette compréhension de la religion résulte du désintérêt relatif de ces auteurs pour ce qui se produit à l'intérieur des frontières religieuses. En effet, ceux-ci n'ont pas suffisamment tenté de saisir comment les individus donnent un sens à ces pratiques et quels sont les processus historiques ayant mené à leur liaison en un tout que l'on appelle aujourd'hui religion. S'ils l'avaient fait, ils sauraient à quel point la religion est un objet contesté, évoluant à travers le temps et ayant un sens profond et non instrumental pour ceux qui y adhèrent. Pour conserver les avancées de ces

auteurs, il est nécessaire de pallier ce manque. Effectivement, leurs propositions prises seules ne sont pas suffisantes pour comprendre les groupes religieux, puisqu'ils tendent à réduire la religion à un mécanisme de différenciation, ce qui en chasse le sens. Cela signifie qu'il faut tenter de saisir, du côté de la face interne des frontières, ce qu'est la religion et comment elle peut être signifiante pour les individus. Autrement dit, il faut en proposer une définition.

Chapitre 2. La religion

2.1. Les tentatives de définition de la religion

Définir est avant tout une forme de catégorisation. En effet, cette activité implique que les objets sont bornés et distinguables, et que des caractéristiques essentielles permettent de saisir leur sens (Droogers 2011, 265). En d'autres mots, définir, c'est former des frontières entre une chose et le reste du monde. Cela dit, ces frontières ne sont jamais aussi étanches que nos définitions le laissent croire. En ce sens, malgré nos tentatives de découper la réalité en parties discrètes, les objets qui la composent appartiennent davantage à un spectre qu'à des catégories²⁸. Ceci est particulièrement vrai pour la religion, puisque celle-ci est une abstraction, ce qui rend impossible la vérification empirique de ses caractéristiques. De ce fait, sa définition, c'est-à-dire l'identification de ses traits distinctifs, dépend presque exclusivement de la description qu'en font ceux qui y adhèrent (Hervieu-Léger 1993, 48). Compte tenu de cette limitation, plusieurs auteurs ont tenté d'élaborer une définition substantive de la religion reposant sur ses manifestations indirectes (comme les cultes, les textes sacrés, etc.) et les compréhensions émiqes de ceux qui s'y reconnaissent; l'objectif étant alors de déceler les traits essentiels et irréductibles de cet objet (Arnal et McCutcheon 2012, 23). Une fois ces traits répertoriés, la religion se résume alors généralement à leur énumération. Est alors religieux ce qui en présente une partie ou la totalité. Bien qu'elles aient été longtemps populaires, ces définitions sont toutefois aujourd'hui critiquées pour leur manque de précision et leur ethnocentrisme. Ainsi, les traits identifiés demandent souvent eux-mêmes à être définis. Par exemple, dire de la religion qu'elle est ce qui concerne le surnaturel ou le spirituel ne fait que repousser la question puisqu'il faut désormais préciser ce que signifient *surnaturel* ou *spirituel* (Arnal et McCutcheon 2012, 24). Ensuite, les traits habituellement retenus dans ces définitions comme étant essentiels et irréductibles sont habituellement ceux du christianisme. Effectivement, pour la plupart des auteurs occidentaux écrivant sur la religion, le christianisme

²⁸ Par exemple, le Larousse (2020a) définit une table comme un « [m]euble composé d'un plateau horizontal reposant sur un ou plusieurs pieds ou supports ». Nous pourrions alors nous demander comment cela se distingue d'un tabouret qui comprend aussi un plateau horizontal reposant sur un ou plusieurs pieds. La définition qu'en donne le Larousse (2020b) est « [s]iège à piétement, sans bras ni dossier ». En ce sens, la distinction entre une table et un tabouret consiste surtout en la fonction de chacun, le premier sans fonction précise (ce qui est dénoté par le terme « meuble »), alors que le second sert à s'asseoir (ce qui est dénoté par le terme « siège »). Or, lorsque quelqu'un s'assoit régulièrement sur une table, cette dernière devient-elle un tabouret? Si personne ne s'assoit sur un tabouret, devient-il une table? Bref, les frontières définitionnelles ne sont donc jamais totalement étanches.

apparaît comme l'exemple le plus évident de ce que devrait être le religieux, puisqu'il s'agit souvent de ce qu'ils connaissent le mieux. En ce sens, plus un objet s'y apparente (par la croyance en une divinité, l'existence de textes sacrés, la présence d'un clergé, etc.), plus ces chercheurs sont susceptibles de le concevoir comme étant religieux (Hervieu-Léger 1993, 60; Luckmann 1967, 42).

Pour dépasser cet ethnocentrisme, plusieurs auteurs ont proposé d'adopter une logique d'*airs de famille* (ou polythétique) lorsque nous tentons de définir la religion. Cette logique, inspirée des travaux du philosophe Ludwig Wittgenstein, repose sur la constatation que l'acte de catégorisation consiste à répertorier tous les objets partageant certaines caractéristiques, mais que, tels les membres d'une même famille, la possession de tous les traits associés à la catégorie n'est pas nécessaire pour en faire partie; il suffit d'en posséder quelques-uns, aucun n'étant toutefois plus important ou plus essentiel. En ce sens, l'appartenance au groupe est davantage une question de degré que de binarité (McCutcheon 2014, 60-1). L'avantage de la logique polythétique est que, malgré l'existence d'une définition unique, celle-ci conserve la possibilité d'une variation des expressions (Droogers 2011, 272). Par exemple, pour être considéré comme religieux, un objet n'a pas à être caractérisé par la croyance en une divinité, l'existence de textes sacrés et la présence d'un clergé, etc., mais seulement à présenter un de ces traits. Cela dit, la logique polythétique ne fonctionne que s'il existe une définition prototypique à laquelle nous pouvons nous référer. Effectivement, c'est grâce à cette dernière que nous savons quels traits il faut à observer pour déterminer si un objet appartient ou non à une catégorie particulière. En d'autres mots, elle est ce qui nous permet d'affirmer que la croyance en une divinité, l'existence de textes sacrés et la présence d'un clergé, etc. sont des traits appartenant à la famille de la religion. Selon les auteurs employant la logique des *airs de famille*, ce prototype n'est toutefois pas normatif puisqu'il est le résultat « d'une découpe fortuite dans le tissu des jeux de langage » (Tétaz et Gisel 2002, 14-5). De ce fait, il n'est qu'un outil et un point de départ pour l'étude de l'objet désiré, et non l'identification de son essence. Ceci permet donc de l'ajuster selon les situations et les résultats obtenus. Par conséquent, lorsqu'un auteur propose une définition de la religion selon une logique polythétique, il ne s'agit pas réellement d'une définition de la religion, mais plutôt du prototype qu'il utilise pour la reconnaître (McCutcheon 2014, 61, 63). Cela dit, avancer que la définition prototypique n'est pas normative ne décharge pas les auteurs utilisant la logique polythétique de la responsabilité de la justifier. En ce sens, ils doivent démontrer qu'il est pertinent de retenir certains traits pour

identifier les phénomènes religieux et d'en rejeter d'autres. Cependant, c'est sur ce point que la logique des airs de famille pose problème. Par exemple, pour Tétaz et Gisel (2002, 17), la définition prototypique de la religion découle d'un savoir implicite propre à la modernité occidentale. Autrement dit, ces auteurs forment leur prototype à partir de ce qu'ils pensent déjà que la religion est, ce qui en Occident, signifie généralement le christianisme. En ce sens, ce qui leur permet de reconnaître certains phénomènes comme religieux n'est pas réellement un savoir implicite, mais plutôt leur ressemblance avec une religion qui leur est familière. En ce sens, les définitions polythétiques sont en réalité une généralisation d'un savoir émique (ce qui en Occident est considéré comme religieux) à d'autres cas (qui sont toutefois nécessairement moins religieux puisqu'ils ne partagent pas tous les traits du christianisme) (McCutcheon 2014, 64), ce qui pose problème pour leur usage en recherche (Martin 2013, 104-5). Par conséquent, la logique polythétique ne parvient pas à se défaire de l'ethnocentrisme des définitions substantives qu'elle tente pourtant de dépasser.

Face à ces difficultés, plusieurs auteurs ont proposé de ne plus définir la religion selon ses traits ou son contenu, mais de plutôt le faire selon les fonctions qu'elle remplit. À leurs yeux, bien que les expressions spécifiques de cet objet — c'est-à-dire les caractéristiques cataloguées dans les définitions substantives — ne soient pas universelles, chaque groupe a des besoins qui le sont et qui sont satisfaits par une chose ou un processus que nous appelons *religion*. Définir cette dernière consiste alors à préciser quelle est cette fonction. L'avantage des définitions fonctionnalistes est que celles-ci, en évitant de spécifier un contenu, permettent de tenir compte d'une grande variété de formes religieuses, ce qui prévient l'ethnocentrisme des définitions substantives (Arnal et McCutcheon 2012, 20, 23; Luckmann 1967, 42, 43). Cependant, cette mise en lumière leur fait perdre de vue l'objectif même de définir, puisque cela les rend incapables de départager clairement le religieux du non religieux. Alors, des éléments perçus comme étant profanes, mais remplissant des fonctions similaires à la religion dans la société (comme la littérature, la philosophie, les idéologies politiques, le sport, etc.) sont inclus dans ces définitions, ce qui réduit leur pertinence (Arnal et McCutcheon 2012, 25; Hervieu-Léger 1993, 60-1). Outre cela, selon certains auteurs, la logique fonctionnaliste en elle-même pose problème, puisque celle-ci repose sur une supposition groupiste et anthropomorphiste fautive, soit que les sociétés ont des besoins et que ceux-ci doivent être satisfaits pour qu'elles demeurent en santé. À leurs yeux, parce que seuls les organismes — ce

que les sociétés ne sont pas — ont de tels besoins, rien ne permet de croire que tous les ensembles sociaux entretiennent en eux un objet remplissant la fonction de la religion en Occident ou que l'absence de cet objet puisse leur être dommageable (Stowers 2007, 20-1). Autrement dit, la logique fonctionnaliste revient à postuler l'universalité d'un trait occidental, ce qui, encore une fois, laisse transparaître un certain ethnocentrisme.

Par conséquent, ni les définitions substantives ni les définitions fonctionnelles ne parviennent à saisir de manière satisfaisante ce qu'est la religion. Ceci pose un problème important pour les sciences des religions, puisqu'il est nécessaire que la religion existe pour qu'elles aient une raison d'être. Il y a donc une réelle pression sur les auteurs œuvrant dans ce champ pour qu'ils conçoivent la religion comme un objet définissable — c'est-à-dire comme ayant une essence irréductible qui la distingue du reste de la réalité —, ce qui les pousse à la concevoir de façon transhistorique et transculturelle (McGuire 2008, 24; Arnal et McCutcheon 2012, 27, 102). Cette situation soulève alors une question importante : les définitions actuelles de la religion cernent-elles réellement un objet ou sont-elles simplement motivées par la volonté d'un champ de justifier sa propre existence? Autrement dit, devrions-nous cesser d'essayer de définir la religion et accepter qu'une telle chose n'existe pas? Plusieurs auteurs répondent par la négative à ces questions, mais soulignent toutefois qu'un changement de perspective s'impose. En effet, à leurs yeux, lorsque nous formons des définitions de la religion, le but ne devrait pas être de cerner quelque chose de vrai dans le monde, mais plutôt de cerner quelque chose d'utile pour la recherche (Droogers 2011, 274-5; Arnal et McCutcheon 2012, 103-4). Ce changement implique d'assumer que nos définitions ne traitent pas de l'essence des choses, puisqu'elles sont des artefacts historiques du monde social. Les définitions ne devraient donc plus être jugées en fonction de leur véracité, mais plutôt de leur utilité pour répondre à une question posée dans un contexte précis, ce qui les rend nécessairement tactiques et provisoires (McCutcheon 2014, 67-8, 70).

Une conséquence de cette perspective est qu'elle encourage les auteurs à s'appropriier les données qu'ils rencontrent. En effet, n'étant plus soutenues par une vérité immuable, les chercheurs peuvent alors les manipuler pour qu'elles soient compréhensibles et utiles dans le contexte de leurs recherches, c'est-à-dire de façon à ce qu'elles répondent à leurs questions spécifiques et permettent

d'atteindre leurs objectifs²⁹ (Arnal et McCutcheon 2012 104-5; Stowers 2014, 435). Ainsi, pour ceux favorisant les définitions pragmatiques de la religion, ces transformations imposées aux données sont un aspect nécessaire et utile de nos travaux. Plusieurs auteurs, dont Asad (dans Arnal et McCutcheon 2012, 28-9, 106, 108), critiquent toutefois cette posture, puisqu'elle présume que cette manipulation est nécessairement faite avec des intentions utiles et louables. Or, cela n'est pas toujours le cas. Par exemple, le concept de religion réfère généralement en recherche à quelque chose de personnel, d'intériorisé et de centré sur la croyance. Cependant, cette compréhension est relativement récente dans l'histoire de la pensée. En réalité, elle est le résultat d'un projet politique issu de l'invention moderne de l'État séculier (nous y reviendrons au chapitre 4). Ayant été formées dans un contexte européen, et étant donc marquées par les débats et les programmes qui lui sont particuliers, ces définitions de la religion ne peuvent donc être utiles que dans ce contexte. Cette logique pragmatique pose donc problème lorsque le concept est employé pour parler d'autre chose que de la culture occidentale chrétienne. D'abord, les chercheurs sont incités à saisir les données des contextes non occidentaux selon des catégories qui n'y ont pas sens. Cette manipulation des données étant souvent faite de façon irréfléchie, il est improbable qu'elle soit utile. Ensuite, le placage de catégories européennes sur d'autres cultures transforme généralement ces dernières en copies des autocompréhensions et des préjugés européens, ce qui a souvent pour conséquence (voire pour objectif) de discréditer les croyances des individus s'y identifiant et, en contexte colonial, de les contrôler. De ce fait, la violence faite aux données par les chercheurs peut être, surtout en ce qui concerne la religion, inutile et même dommageable.

Toutefois, aux yeux d'Arnal et McCutcheon (2012, 111-3), cette critique de la conception pragmatique de la religion n'est pas suffisante pour justifier son abandon, et ce principalement pour deux raisons. D'abord, ceux-ci ne croient pas que l'utilisation du concept de religion dans des contextes non européens puisse être réduite à l'exécution d'un programme colonialiste. En effet, selon eux, il est normal pour des individus de classer ce qu'ils rencontrent selon des catégories qui ont sens pour eux. Ainsi, lorsque les Européens utilisaient ce concept dans d'autres contextes que le leur, ceux-ci n'avaient pas nécessairement pour objectif de dominer, mais ils tentaient surtout

²⁹ Les idéaux-types, bien qu'ils soient utilisés depuis le début du XXe siècle, sont un bon exemple de cette manipulation des données. Ceux-ci sont des découpages de la réalité qui exagèrent certains des traits des catégories identifiées dans le but d'en faciliter l'analyse. En ce sens, les catégories définies n'existent pas réellement, mais sont formulées dans le seul but de permettre la recherche.

de comprendre, ce qui impliquait la mobilisation des outils avec lesquels ils étaient familiers. Ensuite, selon ces auteurs, le fait que cette catégorie soit étrangère à de nombreux contextes où elle est employée n'est pas un problème; au contraire, un concept n'a une force explicative que s'il est distinct des auto compréhensions que formulent ceux qu'il concerne. Effectivement, pour Arnal et McCutcheon, si nous nous contentions de répéter les conceptions émiques de nos sujets de recherche, nous serions contraints d'étudier que les questions qu'ils se posent eux-mêmes, ce qui réduirait la recherche à une activité descriptive et lui retirerait sa capacité d'analyse. Ceci pose particulièrement problème en ce qui concerne la religion, puisque celle-ci est généralement présentée par ses adhérents — qui, comme nous le verrons, tentent généralement de la protéger des critiques — comme un objet incomparable et transcendant, ce qui en empêche l'analyse. En ce sens, pour ces auteurs, le fait que le concept de religion soit souvent étranger aux contextes où il est utilisé ne justifie pas son abandon. Plutôt, aux yeux d'Arnal et de McCutcheon, la décision d'employer ou de rejeter un concept doit être prise en fonction d'un autre critère, c'est-à-dire, comme nous venons de le voir, en fonction de son utilité. Celle-ci ne se mesure toutefois pas selon sa capacité à décrire quelque chose de réel, mais plutôt selon les possibilités que le concept ouvre, telles que des comparaisons originales, une réorganisation inédite de nos connaissances, etc. En d'autres mots, selon ces auteurs, un concept est utile et doit être conservé s'il aide à atteindre des objectifs intellectuels louables. Cela dit, s'il mène plutôt à la stagnation, c'est-à-dire qu'il ne permet que de comparer des choses qui nous semblent déjà semblables ou qu'il renforce nos préjugés, le concept doit être abandonné. En ce sens, pour Arnal et McCutcheon, même si le concept de religion est une catégorie émique occidentale appliquée à des contextes qui lui sont étrangers, il peut être justifié de l'utiliser tant que celui-ci nous oriente vers des avancées intellectuelles. Ceci n'implique toutefois pas que le concept de religion ne peut pas être critiqué. Au contraire, puisqu'il ne décrit pas une essence, il peut être constamment révisé, et doit même l'être pour pouvoir souligner des associations et des compréhensions nouvelles — ce qui en justifie l'existence.

Bien que les arguments d'Arnal et de McCutcheon me semblent généralement convaincants, leur proposition pose néanmoins problème à mes yeux, puisqu'elle surestime la facilité avec laquelle les concepts peuvent être abandonnés. En effet, lorsqu'une définition d'un objet devient célèbre, les auteurs qui suivent ont souvent tendance à l'employer sans recul critique, et ce même des siècles

après sa première énonciation³⁰. Les résultats de leurs recherches sont alors généralement moins intéressants, puisqu'ils reposent sur des fondations, c'est-à-dire des concepts, fragiles. Par cela, je n'avance pas que les travaux des auteurs plus anciens doivent être complètement mis de côté. Cependant, je crois qu'un effort soutenu doit être accordé à la prise en compte des critiques dont ils ont été l'objet et des révisions qui en ont été proposées. Il est toutefois extrêmement rare que ces critiques et révisions fassent consensus. De ce fait, plusieurs concepts, qui ont été largement remis en question et dont l'utilité est discutable³¹, restent malgré tout à la disposition des chercheurs qui peuvent alors les employer sans nécessairement avoir conscience des débats les ayant concernés au cours de leur histoire. Cela mène à la formation de *philisophical undeads*, soit des concepts décrédibilisés, mais demeurant dans l'usage, ce qui perpétue vainement les discussions à leur sujet (Rouse 2002, 63). Ainsi, en invitant les chercheurs à élaborer leurs propres définitions de la religion et à rejeter celles qui deviennent inutiles, Arnal et McCutcheon sous-estiment leur résilience. Le risque est alors que la multiplication des définitions rende impossible le suivi de leurs critiques, ce qui entraînerait l'augmentation du nombre de *philosophical undeads*. Leur proposition risque donc d'engendrer beaucoup de confusion, ce qui doit être évité. En ce sens, les définitions pragmatiques, comme les définitions substantives et fonctionnelles, ne parviennent pas à saisir de façon satisfaisante la religion. Face à ces difficultés, plusieurs auteurs ont abandonné l'idée de la définir et tentent plutôt de cerner son cœur irréductible. Cela s'est d'abord traduit par un intérêt pour la question du *sacré*, puis, plus récemment, pour celle de la *spiritualité*³².

³⁰ Par exemple, la définition de la religion de Durkheim est encore utilisée par Hill et coll. (2000, 67), alors que Zinnbauer et coll. (1999, 910) et Pargament (1999, 13; 2013, 271-2) reprennent son concept de sacré, et ce sans tenir compte des critiques importantes qui leur ont été faites. Pour des exemples de critiques de Durkheim qui me semblent convaincantes, voir entre autres Ammerman 2013a, 291; McGuire 2008, 219-20, note 50; Hervieu-Léger 1993, 76-7.

³¹ Il faut aussi se demander s'il est possible de mesurer l'utilité d'un concept. En effet, les critères proposés par Arnal et McCutcheon — permettre des avancées intellectuelles et ne pas se contenter de confirmer ce que nous croyons déjà être vrai — ne sont pas satisfaisants, puisqu'ils sont surtout une autoattribution effectuée par l'auteur effectuant la recherche. En ce sens, parce qu'un concept est utile tant qu'un auteur le perçoit ainsi pour effectuer des avancées intellectuelles, il devient impossible de déterminer si celui-ci est inutile, puisqu'il y aura toujours quelqu'un pour le défendre et entretenir le débat à son sujet.

³² On pourrait m'objecter que ces définitions sont en fait des définitions substantives ayant réduit le nombre de traits caractérisant la religion à un. Cela est vrai et, comme nous le verrons, ces tentatives souffrent des mêmes problèmes que les définitions substantives. Cependant, je crois qu'il vaut la peine de les traiter séparément parce que leur logique est quelque peu différente et parce que, avec l'essor du concept de spiritualité en recherche aujourd'hui, elles ont pris récemment une place importante dans les milieux scientifiques et dans la population. En ce sens, il me semble opportun d'en discuter plus en détail.

2.2. La religion, le sacré et le spirituel

La définition du sacré, malgré la grande popularité que ce terme a connue dans les sciences des religions, est hautement contestée. Cela dit, deux de ses utilisations se démarquent particulièrement. La première, proposée par Émile Durkheim, sert à désigner un espace ou un temps dont le contact avec le profane est inconcevable et qui est donc sacré; cette impossibilité est ce qui définit le religieux. La seconde, popularisée par Rudolph Otto, puis par Mircea Eliade, sert plutôt à désigner une émotion irrépessible chez les humains qui sont alors considérés comme des *homo religiosus*, soit des êtres fondamentalement câblés pour être attirés vers ce qui est grand et stupéfiant. Pour ceux adhérant à cette seconde utilisation, l'objectif est alors d'identifier le noyau émotionnel au sein de toutes les expressions du religieux (Hervieu-Léger 1993, 67-8, 78-9; Stowers 2007, 12, 19; Arnal et McCutcheon 2012, 22). Malgré leurs différences, ces deux conceptions du sacré sont fréquemment la cible d'une même critique, soit d'être essentiellement chrétiennes. En ce sens, lorsqu'elles sont employées dans des contextes non occidentaux, il est généralement relevé qu'il s'agit d'une imposition de traits émiqes étrangers plutôt qu'une description adéquate de la situation³³ (Hervieu-Léger 1993, 77-8). Cela dit — outre son invitation implicite à ne considérer la religion hors de l'Occident que selon son sens émiq, ce qui, comme nous l'avons vu, constitue un frein à la recherche —, cette critique pose problème, puisqu'elle occulte l'existence des deux utilisations possibles du concept de sacré. Cela mène alors à ne pas nous questionner sur les raisons ayant entraîné la formation de deux conceptions aussi différentes de ce terme, ce qui nous retire la possibilité de véritablement les saisir. Or, cela n'est pas anecdotique, puisque, les concepts, surtout lorsqu'ils sont aussi dominants que celui de sacré, influencent, consciemment ou non, les auteurs et agissent souvent comme une source d'inspiration lorsque ceux-ci formulent de nouveaux concepts. En ce sens, rejeter ainsi le sacré a pour conséquence de nous rendre incompréhensibles tous les autres concepts qui en découlent. Il est donc nécessaire d'aller au-delà de cette critique.

Comme nous l'avons vu, l'emplacement des frontières définitionnelles est généralement le résultat d'une lutte historiquement située (McGuire 2008, 24). Ainsi, pour comprendre le concept de sacré, il faut tenir compte de sa généalogie. Bien qu'il existe d'autres moments importants dans l'histoire

³³ Par exemple, la distinction entre le sacré et le profane, que Durkheim pensait être le trait distinctif de la religion, est en réalité loin d'être universelle (Hervieu-Léger 1993, 76).

de la formation de ce terme, les Lumières et les critiques de la religion qu'elles ont entraînées y occupent une place particulièrement importante. Il convient donc de s'y attarder. Ce terme désigne généralement une période (s'étendant approximativement du XVIIe au tournant du XIXe siècle) d'intenses transformations en Europe (particulièrement en France et en Angleterre). Celles-ci ont mené les individus à reconsidérer la connaissance qu'ils pensaient avoir d'eux-mêmes et la place qu'ils pensaient occuper dans l'univers. Ils ont alors développé l'idée que chaque être humain possédait la raison et pouvait dès lors formuler ses propres opinions. Ceci, et une profanisation parallèle du sacré en art, ont permis aux systèmes de valeurs européens de s'émanciper de la religion, ce qui a entraîné une responsabilisation des individus (Grätzel 2006, 590-1). Il était dès lors possible de comprendre les êtres humains comme étant hors de la religion, ce qui a ouvert la possibilité d'entretenir un discours sur cette dernière ne relevant pas de la théologie, mais uniquement de la raison et de la science (Junginger 2006, 9). Ce sont ces développements qui ont donné la possibilité à Kant d'émettre une critique rationaliste sur la possibilité de la connaissance de Dieu. Sommairement, celui-ci avançait que nous ne pouvions connaître que les phénomènes (les choses telles qu'elles apparaissent dans les formes du temps et de l'espace). Les choses en soi, quant à elles, étaient inconnaissables: nous ne pouvions leur appliquer les catégories de l'entendement (la substance, la causalité, etc.) et espérer en tirer une véritable connaissance. Comme Dieu n'était pas un phénomène (au sens où il n'affectait pas notre sensibilité), il transcendait les catégories de l'entendement qui seules nous permettraient de connaître. Par conséquent, Dieu était, aux yeux de Kant, hors de la portée de la connaissance humaine (Jensen 2006, 698). Cette critique de Kant et les Lumières en général ont considérablement miné la pensée théologique qui prédominait jusqu'alors. Cette situation a suscité deux postures radicalement opposées chez les intellectuels européens : les premiers ont embrassé la possibilité qui s'ouvrait à eux d'étudier la religion avec les outils de la science, alors que les seconds ont essayé de sauver la possibilité d'entretenir un discours théologique. Ces deux réactions ont engendré des conceptions très différentes de ce qu'était la religion et de son avenir.

Afin d'étudier la religion, ceux qui ont adopté les thèses des Lumières ont pris pour modèle les sciences naturelles. En ce sens, ils se sont réapproprié leurs principes de base et ont tenté de les appliquer au religieux. Ainsi, l'interprétation qu'ils ont faite de cet objet était nomothétique et évolutionniste. Un exemple flagrant de cette tentative est la loi des trois états formulée par le père

de la sociologie, Auguste Comte. Selon cet auteur, la connaissance humaine passait nécessairement par trois états distincts, caractérisés par des « méthodes de philosopher » particulières. Le premier, l'état théologique, était marqué par la croyance en l'action d'agents surnaturels sur le monde. Dans le second, l'état métaphysique, ces êtres étaient remplacés par des forces, des abstractions personnifiées, engendrant tous les phénomènes visibles. L'humanité n'atteignait toutefois le troisième état, l'état positif, que lorsqu'elle avait accepté l'impossibilité de connaître les « causes intimes des phénomènes ». Elle pouvait alors plutôt se dévouer à la découverte, par le raisonnement et l'observation, des lois régissant l'univers (Comte 2002, 21-4). En ce sens, Comte ne croyait pas que la science arriverait à *expliquer* Dieu. Plutôt, il prévoyait que les êtres humains se désintéresseraient de cette question. Ainsi, la théorie de Comte était marquée par une posture évolutionniste, universaliste et téléologique, puisque, selon lui, la pensée humaine avançait inéluctablement vers l'état positif. En ce sens, les êtres humains étaient à ses yeux condamnés, par une loi aussi intransigeante que celle de la gravitation, à délaisser le religieux. Cette loi de Comte ne s'est toutefois pas vérifiée et n'a jamais occupé un statut égal à celles de Newton. Cependant, sa tentative de développer des lois universelles à propos de la religion grâce aux outils de la science et de la raison a été une source d'inspiration pour les sociologues qui l'ont suivi. Ceci est notamment le cas de Durkheim. Celui-ci avançait que toutes les religions partageaient un élément essentiel, ce qui rendait possible leur comparaison (Durkheim 1990 [1912], 6). Effectivement, selon lui, ce qui caractérisait la religion était, comme nous l'avons, la distinction qu'elle établissait nécessairement entre deux domaines radicalement différents : le sacré et le profane. Cela constituait son essence, ce qui nous permettait de dire qu'un phénomène était religieux et non autre chose (Durkheim 1990 [1912], 50, 55-6). De ce fait, Durkheim mettait de l'avant une compréhension du religieux qui était essentialiste et qui universalisait la distinction occidentale entre les mondes humain et surnaturel. L'émancipation de la pensée humaine vis-à-vis de la théologie, la valorisation de la raison et de la science, et la critique kantienne de la possibilité de la connaissance de Dieu ont donc permis la formation d'un discours scientifique, surtout sociologique, sur la religion. Cela dit, parallèlement à ces tentatives de fonder une science du religieux, les Lumières ont aussi engendré une réaction plus défensive dans les milieux théologiques.

La critique kantienne de la religion, parce qu'elle rendait futiles toutes tentatives de réfléchir sur le divin, remettait en question la survie de la théologie. Il lui était alors nécessaire d'établir un cœur,

c'est-à-dire un fondement à la religion justifiant son entreprise. C'est en ce sens que Schleiermacher a proposé une définition de la religion ne reposant pas sur un ensemble de croyances (donc sujette à la catégorisation), mais sur un sentiment particulier de l'infini ou une expérience survenant de façon immédiate, intuitive et passive. Selon Schleiermacher, ce sentiment, puisqu'il se produisait avant la catégorisation, permettait de « connaître » le divin, ce qui rendait de nouveau possible la construction de dogmes et de doctrines sur cette base (Jensen 2006, 698-9; Streib et Hood 2011, 446-7; Westerink 2012, 9). Si le sentiment religieux était important dans le christianisme auparavant, notamment dans sa branche mystique, la proposition de Schleiermacher le rendait incontournable : il devenait le cœur de la religiosité de chaque individu et le fondement du reste de la vie religieuse. C'est cette idée de cœur expérientiel et sentimental de la religion qui a ensuite été reprise par Otto³⁴ et la phénoménologie de la religion pour former la deuxième utilisation du concept du sacré (Junginger 2006, 9). De plus, cette définition de la religion s'est aussi immiscée dans l'étude scientifique du religieux à la fin du XIXe siècle grâce à la psychologie des religions. Effectivement, alors que les tentatives sociologiques d'élaborer des lois universelles n'étaient que d'un intérêt limité pour cette nouvelle science qui mettait plutôt l'accent sur l'individu au détriment des liens sociaux, la définition de Schleiermacher — parce qu'elle mettait au cœur de la religion l'expérience, les sentiments, les sens et les intuitions des personnes — a donné un objet à étudier à cette discipline (Pargament 1999, 5; Westerink 2012, 9). C'est grâce à cette compréhension du religieux que James a pu décrire l'expérience comme le fondement de la religion et les autres aspects de l'Église (la théologie, la liturgie, les rituels, etc.) comme des phénomènes secondaires en dérivant (Fuller et Parsons 2018, 16-7). La psychologie de la religion a donc été marquée, dès ses débuts, par l'interprétation théologique de son objet. Ainsi, la réponse de Schleiermacher à la critique kantienne a mené à l'identification d'un cœur expérientiel et sentimental à la religion. Cette interprétation a introduit une distinction entre ce qui était *vraiment* religieux (c'est-à-dire l'expérience du sacré) et ce qui n'était qu'un phénomène secondaire (les rituels, la liturgie, etc.), créant ainsi un nouvel espace conceptuel.

Les Lumières et leur critique de la religion ont donc permis l'émergence de deux discours concernant le religieux. Le premier, formulé par ceux y adhérant, le présentait comme une chose

³⁴ Otto (1917, 27-8) comprend aussi la religion comme un sentiment particulier, c'est-à-dire le *mysterium tremendum* qu'occasionne l'expérience du contact avec le sacré.

circonscrite, qu'il était possible d'observer de l'extérieur. Conceptuellement, le religieux, c'est-à-dire le sacré, n'était donc plus total et une pensée autonome à l'extérieur de celui-ci, c'est-à-dire le profane, était dorénavant possible. Le second discours sur le religieux, formulé par ceux réagissant aux Lumières, a, quant à lui, doté la religion d'un cœur sentimental et expérientiel, c'est-dire le sacré. Il a ensuite fait de ce cœur le fondement des autres aspects du religieux (le culte, la liturgie, etc.). Cette reconceptualisation donnait alors la possibilité de distinguer la vraie religion, c'est-à-dire son cœur, du reste. Ainsi, le concept de sacré a été mobilisé pour répondre aux objectifs de deux programmes radicalement opposés. Effectivement, celui-ci permettait soit de désigner un espace purement religieux pouvant être observé objectivement, ce qui facilitait sa démystification, soit de désigner le cœur expérientiel de la religion, ce qui la mettait à l'abri des critiques. Cela dit, comme nous l'avons vu, ce concept est la cible de critiques soutenues depuis quelques années, et ce peu importe son utilisation précise. En ce sens, la pertinence de son usage est de plus en plus remise en question (Hervieu-Léger 1993, 70, 76; Stowers 2007, 12-3, 19-20).

Parallèlement à l'abandon progressif du concept de sacré, un nouveau³⁵ terme est venu prendre sa place en sciences des religions : le concept de spiritualité³⁶. Effectivement, aujourd'hui, la religion est de moins en moins définie en fonction de son lien particulier avec le sacré, mais plutôt en fonction de sa relation avec la spiritualité. Toutefois, comme le notent Arnal et McCutcheon (2012, 24), cela n'aide pas réellement à la définir, puisque les auteurs doivent dorénavant expliciter ce en quoi consiste la spiritualité. Cela dit, un nombre important d'entre eux s'y sont risqués au cours des dernières années. Or, loin d'être parvenus à en clarifier le sens, les définitions qu'ils en ont proposées sont souvent contradictoires, ce qui l'obscurcit. Ainsi, dans la littérature, la spiritualité

³⁵ Cela dit, le terme de spiritualité en lui-même est loin d'être nouveau, sa première utilisation remontant au moins aux lettres de Paul. La signification du concept a toutefois évolué au cours des siècles, désignant d'abord ceux dont la vie est guidée par l'esprit de Dieu, puis ce qui est opposé au corps et à la matérialité. Il est important de noter que ce terme était employé presque exclusivement dans les milieux chrétiens (particulièrement catholiques), et ce jusqu'au milieu du XXe siècle (Fuller et Parsons 2018, 16; Principe 1983, 130-5; Sheldrake 2007, 2-3; Westerink 2012, 6). Cependant, son utilisation actuelle, c'est-à-dire plus générale, remonte aux années 1960.

³⁶ Outre la critique faite au concept de sacré, ce qui a déclenché cette adoption du concept de spiritualité a été l'accélération de la sécularisation (particulièrement aux États-Unis et en Grande-Bretagne) (Heelas et Woodhead 2005, 139; Zinnbauer et coll. 1999, 890-1) et l'apparition de nouvelles formes de croyances et de mouvements religieux, sociaux et politiques (Zinnbauer et coll. 1999, 891) durant les années 1960. Bien que les auteurs s'entendent pour dire que quelque chose de majeur s'est produit à ce moment, peu sont en accord quant aux causes exactes de ces changements. Certains mettent l'accent sur l'émergence de la contre-culture (Fuller et Parsons 2018, 22), d'autres sur l'avènement de la postmodernité (Schneiders 2003, 173), d'autres encore préfèrent souligner le tournant subjectif qu'aurait alors connu l'Occident (Heelas et Woodhead 2005, 2-4, 11, 81, 112).

est parfois caractérisée comme « the deepest values and meanings by which people seek to live » (Sheldrake 2007, 1-2); une « privatized experience-oriented religion » (Streib et Klein 2016, 79); « a basically romanticist conception of the self that is intrinsically connected to an immanent conception of the sacred » (Houtman et Aupers 2007, 307); « the force, energy, or vitality that sustains us. It has to do with our natural goodness and wisdom. It is the life we are born with [...] » (Heelas 2011, 759), etc. Nous pouvons constater que ces descriptions sont loin d'être unanimes. Est-il question de valeurs et de sens, du sacré ou d'une énergie? Est-ce une entité distincte de la religion ou simplement une de ses formes? Est-ce neutre ou intrinsèquement bien? Ainsi, ce qu'est la spiritualité dépend du chercheur à qui l'on pose la question. Parce qu'il n'existe pas de consensus étique (ou émique [Barker 2004, 44]) sur la signification de cet objet, il est aujourd'hui difficile d'en discuter constructivement. À mon sens, si nous voulons saisir ce qu'est la spiritualité et en faire une critique adéquate, il est nécessaire de discerner ses définitions.

Selon moi, l'émergence de ce concept et la multiplication de ses significations découlent de deux éléments dont nous avons déjà discuté : l'existence de deux utilisations du concept de sacré et la tendance des sciences humaines à produire des *philosophical undeads*. En ce sens, cette situation est d'abord le résultat d'une réappropriation des espaces conceptuels formés par le débat entre Kant et Schleiermacher. Cette réappropriation étant généralement inconsciente, il s'ensuit que les auteurs actuels désignent par le même terme des idées fondamentalement différentes. Ensuite, parce que les concepts sont très résilients, il est rare que des définitions de la spiritualité, même lorsqu'elles sont abondamment critiquées, soient réellement abandonnées³⁷. Ainsi, la clé pour comprendre ces différentes conceptualisations est de retracer la généalogie de leur signification dans le but de comprendre pourquoi, à des moments particuliers, certains ont senti le besoin d'ériger des frontières définitionnelles autour de certains sens plutôt que d'autres³⁸ (McGuire 2008, 6).

³⁷ Cette situation agit à mes yeux comme une mise en garde contre un appui complet aux définitions pragmatiques de la religion. Ce n'est pas parce qu'un terme ou un concept est critiqué de façon convaincante qu'il sera abandonné. Il vaut mieux donc faire attention à la façon dont nous créons des concepts et limiter cet exercice aux occasions où l'utilité de cette opération est claire et où les résultats peuvent être employés par d'autres (ce qui permet de réduire le nombre de définitions produites).

³⁸ Dans le cadre de ce mémoire, il ne me sera malheureusement pas possible d'être exhaustif. En ce sens, tous les débats qui ont eu une influence sur les définitions contemporaines de la spiritualité ne seront pas couverts. Les définitions dont je discuterai agiront donc surtout comme des exemples de tendances que je pense importantes et représentatives. Le portrait ne sera toutefois pas complet et certaines définitions connues ne seront pas discutées (dont celles de Roof

2.3. La généalogie des débats sur la spiritualité

2.3.1. La spiritualité en psychologie et en théologie

Avant le milieu du XXe siècle, les auteurs œuvrant en psychologie des religions considéraient généralement, à la suite de James, que la religion était définie par son cœur, soit l'expérience du sacré. Par la suite, avec la montée du concept de spiritualité, la multiplication des individus se disant spirituels, mais non religieux, et le développement parallèle d'une conception entitative de ce concept en sociologie (nous y reviendrons à la prochaine sous-section), les psychologues des religions ont eu la preuve que les croyances et les expériences religieuses pouvaient exister hors des organisations traditionnelles (Zinnbauer et coll. 1999, 899). En ce sens, le cœur expérientiel de la religion, qui avait été l'objet principal de cette discipline, était arraché du cadre institutionnel qui l'avait vu naître et existait dorénavant par lui-même (Westerink 2012, 8). Cependant, en retirant ainsi à la religion ce qui l'avait caractérisé jusque-là, il était devenu nécessaire de la redéfinir (Zinnbauer et coll. 1999, 900-1). Cela s'est traduit par une réduction de la religion à ses institutions, à ses rituels et à son idéologie. En ce sens, elle est devenue, au mieux, une entité statique et inerte; et, au pire, un obstacle pour la quête spirituelle (Hill et coll. 2000, 58; Pargament 1999, 5-6). Inversement, la spiritualité était associée à l'expérience personnelle (Hill et coll. 2000, 58), aux valeurs humaines et états mentaux positifs (Koenig 2008, 350), et à la transcendance (Pargament 1999, 6). Elle était alors comprise comme le véhicule permettant aux individus d'atteindre leur plus haut potentiel (Pargament 1999, 6; Zinnbauer et coll. 1999, 902). Ainsi, les psychologues des religions ont construit la spiritualité en opposition à la religion : la première était personnelle et positive, alors que la seconde était institutionnelle et négative.

Ce n'est qu'au tournant du XXIe siècle que des chercheurs se sont élevés contre cette conception de leur objet d'étude. D'abord, ceux-ci ont souligné que l'imperméabilité de la frontière entre religion et spiritualité avait été exagérée. Selon ces auteurs, ces deux entités s'exprimaient dans des groupes (Pargament 1999, 9), possédaient des aspects normatifs (Hill et coll. 2000, 53-4), avaient trait à l'affect et aux émotions (Hill et coll. 54, 58; Pargament 1999, 8-9), pouvaient être

[1999] et Bellah et coll. [1986] qui, bien que renommées, seront, à mon avis, suffisamment couvertes par la discussion sur la sécularisation).

dommageables ou bénéfiques pour les individus (Pargament 1999, 9-10), etc. Ainsi, du point de vue étique, la religion et la spiritualité ne s'opposaient pas réellement (Streib et Klein 2016, 78). De plus, même au niveau émique, certains auteurs ont constaté que la dichotomie n'était pas si nette. Par exemple, la majorité des États-Uniens se considéraient à la fois comme religieux et comme spirituels et ne voyaient que peu de différences entre les deux concepts (Hill et coll. 2000, 61-2; Streib et Hood 2011, 440; Streib et Klein 2016, 74). Ensuite, plusieurs auteurs ont mis en garde leurs collègues contre les jugements de valeur contenus dans cette conception de leur objet d'étude. En effet, selon certains, dichotomiser en termes de bien et de mal la spiritualité (comme expérience personnelle) et la religion (comme institution) avait pour conséquence d'occulter les situations où la première était destructrice et où la seconde apportait du réconfort (Zinnbauer et coll. 1999, 904-5). Compte tenu de ces problèmes, certains chercheurs ont tenté de reconceptualiser la spiritualité. Ces psychologues voulaient toutefois éviter de la réduire à un processus ou à une fonction, puisque, selon eux, désubstantialiser ainsi ce concept aurait empêché son identification. Il n'aurait alors plus été possible de distinguer la spiritualité des recherches philosophiques, des questions existentielles, des valeurs personnelles, etc., ce qui aurait fait perdre à la psychologie des religions son objet d'étude, soit son cœur et son identité (Zinnbauer et coll. 1999, 904; Pargament 1999, 11).

Par conséquent, plusieurs psychologues des religions tentent aujourd'hui d'atteindre un équilibre entre une définition substantive et une définition fonctionnelle de la spiritualité. En ce sens, ceux-ci proposent de saisir ce concept non plus comme une chose distincte de la religion, mais plutôt comme sa fonction centrale et essentielle (Hill et coll. 2000, 70; Pargament 2013, 271-2). Par exemple, Hill et coll. (2000, 66) définissent la spiritualité et la religion par le même critère — les « feelings, thoughts, experiences, and behaviors that arise from a search for the sacred » —, mais élargissent le sens de la religion pour aussi y inclure les activités dont les fins ne ciblent pas le sacré ainsi que les méthodes de recherche du sacré socialement validées et justifiées (comme les rituels). Pargament (1999, 11-2), quant à lui, définit la religion comme « a search for significance in ways related to the sacred »; et la spiritualité comme « a search for the sacred ». En ce sens, ici aussi, la religion est construite plus largement afin d'y intégrer les activités dont les fins ne sont pas sacrées, alors que les moyens le sont. Ainsi, la spiritualité, c'est-à-dire la recherche pour le sacré, évolue toujours au sein de forces religieuses, sociales et culturelles la dépassant (Pargament 2013, 278).

Pour ces psychologues des religions, il n'existe donc pas de spiritualité hors de la religion, mais il n'y a pas non plus de religion n'ayant pas en son centre la spiritualité (Hill et coll. 2000, 70). Ces deux objets sont donc intrinsèquement liés et ne se distinguent (potentiellement) que par leurs fins. Or, selon ces auteurs, le sacré n'est pas limité au divin, mais comprend aussi la Réalité ultime ou la Vérité ultime telles que perçues par les individus (Hill et coll. 2000, 66). En ce sens, ce qui est compris comme sacré n'est pas fixe et tout objet peut possiblement être sanctifié ou spiritualisé (Pargament 2013, 271). Par conséquent, pour les individus ayant sacralisé l'ensemble de leur environnement (ce qui est souvent le cas au sein des religions organisées), il n'y a que peu de différence entre le religieux et le spirituel (Zinnbauer et coll. 1999, 910-1; Pargament 1999, 12). Toutefois, aux yeux de certains auteurs, le rapprochement de ces deux objets remet en question l'utilité d'entretenir deux concepts distincts (Streib et Hood 2011, 444). En effet, selon ceux-ci, bien que le concept de spiritualité soit éminemment utile, le terme religion est suffisant en lui-même pour les questions éthiques (dont la recherche) (Streib et Hood 2011, 448-9; Koenig 2008, 354). En ce sens, le problème définitionnel auquel leur champ fait face ne concerne pas réellement la spiritualité, mais plutôt la religion. Plus précisément, ceux-ci avancent, en s'inspirant de la définition de James, qu'il faut reconceptualiser la religion pour qu'elle inclue l'expérience spirituelle (Streib et Hood 2011, 446). Ainsi, la spiritualité est, à leurs yeux, la face privatisée et orientée vers l'expérience de la religion (Streib et Klein 2016, 79; Streib et Hood 2011, 448).

Cependant, selon Westerink (2012, 8, 11-2), cette tentative de définir la spiritualité comme le cœur ou un aspect de la religion marque le retour de la psychologie des religions à ses racines théologiques, puisqu'il s'agit surtout d'une reprise de la notion de cœur expérientiel du religieux élaborée par Schleiermacher. Aux yeux de cet auteur, cela pose problème puisque, en adoptant une définition théologique de la spiritualité, cette discipline est aussi en train de s'appropriier les biais cachés derrière son élaboration³⁹, notamment la volonté d'identifier un cœur pouvant résister aux critiques séculières de la religion. En ce sens, en défendant cette conception de la spiritualité, la psychologie des religions prolonge les objectifs spécifiques de la théologie. Ce rapprochement que souligne Westerink est d'autant plus évident lorsque nous étudions les définitions de la spiritualité développées par les théologiens. Par exemple, Principe (1983, 139) définit la spiritualité comme

³⁹ Westerink (2012, 11) ne considère toutefois pas que la psychologie des religions ait déjà réussi à s'affranchir des influences de la théologie ou qu'elle n'ait pas toujours tenté de prouver la supériorité de l'expérience religieuse. Cependant, la définition de la spiritualité comme cœur religieux accentue ce problème.

« those aspects of a person's living faith or commitment that concern his or her striving to attain the highest ideal or goal » et la conçoit comme étant incluse dans une histoire plus générale de la religion. Pour Sheldrake (2007, 1-2, 11; 2012, 38; 2014, 8, 13-4), elle est une vision de l'esprit humain — c'est-à-dire, les valeurs et sens selon lesquels nous croyons que nous devrions vivre — et les moyens identifiés pour la réaliser, ce qui permet d'atteindre son plein (ou transcendant) potentiel. Cette vision s'incarne alors dans des traditions spirituelles (soit des religions) qui offrent un cadre pour la quête spirituelle et des pratiques spirituelles reflétant certaines valeurs fondamentales. Ce sont ces traditions qui permettent ensuite la transmission d'enseignements spirituels. Schneiders (2003, 166, 169), quant à elle, conceptualise la spiritualité comme « the experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the ultimate value one perceives. » Selon cette théologienne, la spiritualité et la religion sont intrinsèquement liées, mais la nature de cette relation varie en fonction de la définition donnée à la religion : une posture de vie fondamentale d'une personne croyant en une réalité transcendante, une tradition spirituelle, ou une formulation institutionnelle de cette tradition. Cela dit, dans la majorité des cas, c'est la spiritualité qui est au cœur de la religion. Ainsi, les psychologues des religions, à l'instar des théologiens, perçoivent la religion comme étant définie par son cœur spirituel.

Deux traits de ces définitions rendent, à mon avis, leur utilisation en sciences humaines et sociales critiquable. D'abord, en reconceptualisant les religions comme des traditions spirituelles, celles-ci font de la spiritualité l'aspect fondamental de toutes les formes religieuses. De ce fait, ce qui les caractérise n'est pas leurs cultes, leurs rites, leurs croyances, etc., mais plutôt la spiritualité qu'elles contiennent, c'est-à-dire la voie qu'elles tracent pour atteindre certaines Valeurs ultimes. Cela constitue, aux yeux de ces auteurs, une réalité fondamentale que toutes les traditions partagent, malgré les formes variées que cette réalité peut prendre (Schneiders 2003, 168; Sheldrake 2014, 12). Or, cette caractérisation pose problème puisqu'il s'agit d'une interprétation très chrétienne de ce terme qui n'est pas nécessairement reconnue par ceux pratiquant une autre religion (Rose 2001, 200). Ainsi, ces définitions ont tendance à être universalisantes. Ensuite, en décrivant la finalité de la spiritualité comme l'atteinte des plus grands idéaux, de son plein potentiel ou des Valeurs ultimes, cette construction de la spiritualité est apologétique. Par exemple, pour Schneiders (2003, 167, 171-172), compte tenu de son accent sur les Valeurs ultimes, la spiritualité a nécessairement

une direction positive. Les expressions narcissiques, autodestructrices et violentes ne constituent donc pas des spiritualités authentiques même si elles impliquent l'ensemble de l'être d'une personne⁴⁰. De ce fait, selon cette auteure, les spiritualités non institutionnelles, donc non authentiques, sont plus souvent sujettes à l'extrémisme et à l'instabilité. Par conséquent, afin de s'assurer l'accès à une spiritualité authentique, ayant fait l'objet des critiques correctives d'une communauté historiquement testée, l'entrée dans une tradition religieuse est nécessaire. Cette conception de la spiritualité invite donc les individus à rejoindre une organisation religieuse, ce qui laisse transparaître un objectif apologétique. Ainsi, les définitions de la spiritualité récemment construites par les psychologues des religions — la recherche du sacré, c'est-à-dire la Vérité ultime telle que perçue par l'individu — s'apparentent effectivement aux définitions théologiques de ce terme — la poursuite des valeurs ultimes. Partageant par conséquent leurs biais universalisants et apologétiques, l'utilisation de ces définitions dans un contexte de recherche pose alors problème.

2.3.2. La spiritualité en sociologie

Au milieu du XXe siècle, parallèlement à l'abandon de plus en plus marqué des églises, des formes religieuses originales ont commencé à se multiplier en Occident. Les sociologues des religions ont alors été généralement lents à adapter leurs concepts à cette nouvelle réalité. En effet, ceux-ci étaient encore considérablement influencés par les théories positivistes du XIXe siècle. De ce fait, le déclin des congrégations religieuses était surtout perçu comme une expression de la sécularisation. Il s'agissait donc de la continuité de ce qui avait été engendré par les Lumières, soit le recul inéluctable de la religiosité chrétienne et de ses valeurs face à une vision du monde rationaliste (Houtman et Aupers 2007, 308; Sheldrake 2007, 205). Cette interprétation reposait sur la conviction que la religion pouvait être l'objet d'une analyse scientifique uniquement si elle était organisée et institutionnalisée. En ce sens, pour la sociologie, religion et Église étaient synonymes. Ainsi, le travail de cette discipline se limitait à la description du déclin des institutions ecclésiastiques dans les sociétés modernes (Luckmann 1967, 18, 22-3). Ce n'est qu'à la fin des années 1960, avec, entre autres, la publication de *The Invisible Religion* de Thomas Luckmann (1967), que cette interprétation a véritablement été remise en question.

⁴⁰ Nous avons déjà noté en introduction que ce biais est aussi présent en psychologie des religions (voir Koenig 2008, 320-3).

Contrairement à la plupart des sociologues qui l'ont précédé, Luckmann (1967, 90-1, 103) croyait que l'étude du déclin des institutions religieuses ne brossait qu'un tableau incomplet de la religiosité dans les sociétés modernes. En effet, selon cet auteur, une nouvelle forme religieuse — caractérisée par son consumérisme, son accessibilité directe (sans médiation) et son aspect privé — était en train de prendre la place laissée vacante par les Églises. Ainsi, ce déclin n'était pas un symptôme de la disparition du religieux, mais plutôt de sa transformation. Il ne s'agissait donc pas d'un passage de la religion au séculier, mais des religions institutionnalisées à quelque chose d'original qui a pris, au fil des ans, le nom de *spiritualité*⁴¹. Cette proposition de Luckmann a profondément marqué l'étude sociologique des religions. Après la publication de son livre, peu d'auteurs considéraient la spiritualité comme autre chose qu'une forme religieuse caractérisée par le consumérisme, la privatisation et l'absence de médiation (Aupers et Houtman 2006, 201-2). Influencés par le postmodernisme, certains chercheurs ont alors interprété cette nouvelle religiosité comme un bricolage incohérent trahissant l'individualisme des sociétés modernes. Aux yeux de ces auteurs, il ne s'agissait alors que de la combinaison idiosyncrasique de traits appartenant à d'autres religions en un tout réservé à un seul individu. (Aupers et Houtman 2006, 201, 203; Hill et coll. 2000, 60; Houtman et Aupers 2007, 306). En ce sens, la spiritualité, puisqu'elle ne concernait qu'une personne, ne pouvait être partagée et transmise. Ainsi, elle n'avait pas de signification sociale (Houtman et Aupers 2007, 306). Compte tenu de cette caractérisation, certains auteurs, dont Voas et Bruce (2016 [2007], 44, 52, 53), ont avancé que la spiritualité n'était tout simplement pas une nouvelle forme religieuse. Elle était plutôt à leurs yeux l'expression d'un individualisme postmoderne, c'est-à-dire un épiphénomène de la sécularisation. Ce qui était venu remplir l'espace laissé par la désintégration du consensus chrétien — la spiritualité — n'était qu'un état transitoire entre la religion et la sécularité. Selon eux, les théories sociologiques téléologiques du XIXe siècle n'avaient donc pas eu tort lorsqu'elles prévoyaient la fin de la religion; elles n'avaient simplement pas prévu cette étape intermédiaire qu'était la spiritualité.

⁴¹ Bien qu'il ne soit devenu largement utilisé qu'au tournant du XXIe siècle, je désignerai la forme religieuse décrite par Luckmann par le terme « spiritualité » : les différents noms donnés à cette forme (comme le « sheilisme » et le « New Age ») sont aujourd'hui associés à la spiritualité et il est plus simple de désigner tous ces phénomènes par le terme que nous utilisons actuellement (Streib et Hood 2011, 436; Huss 2014, 50).

Cette interprétation de la spiritualité comme une étape vers la sécularisation a été dominante en sociologie des religions durant les dernières décennies du XXe siècle. Toutefois, au tournant des années 2000, celle-ci a commencé à être sérieusement critiquée. Ce n'était toutefois pas la réalité du bricolage spirituel qui était remise en question, mais plutôt la superficialité de cette analyse (Aupers et Houtman 2006, 203). Effectivement, selon ces critiques, malgré leur individualisme émique, les personnes s'identifiant comme spirituelles partageaient des doctrines normatives concernant l'être et le bien-être (Melvaer 2015, 7-8; Aupers et Houtman 2006, 205-6, 218-9; Heelas 2011, 764), et ce dans des cadres associationnels (Heelas et Woodhead 2005, 135). En ce sens, sous ses aspects hétéroclites, il existait une certaine homogénéité dans les croyances et les pratiques au sein des milieux spirituels (Barker 2004, 44-5; Houtman et Aupers 2007, 306, 317). Pour ces auteurs, la cohérence de la spiritualité était assez grande pour que nous puissions la traiter comme une entité à part entière, et ce au même titre que la religion. Cela ne signifiait toutefois pas qu'elles dépendaient l'une de l'autre : les deux appartenaient plutôt à des mondes distincts⁴², notamment à cause de leur conception très différente de l'autorité⁴³ (Heelas et Woodhead 2005, 31). En ce sens, la spiritualité n'était pas une preuve de la sécularisation aux yeux de ces auteurs, mais une troisième voie pour ceux voulant quitter la religion, sans pour autant abandonner le sacré (Houtman et Aupers 2007, 307, 315, 317). Étant une entité, la spiritualité possédait nécessairement des caractéristiques distinctives. Pour les identifier, les auteurs se sont généralement appuyés sur des données émiques — les discours des individus se disant spirituels — et ont tenté d'y déceler des motifs communs (Ammerman 2013b, 265-6). Trois grandes caractéristiques de cette entité sont habituellement ressorties de ce type d'analyse. D'abord, la spiritualité était holistique. Ainsi, elle était considérée comme une partie intégrante de la vie facilitant le contact avec ce qui servait le mieux le tout (Heelas et Woodhead 2005, 25-6). Cette insistance sur la totalité menait les individus adhérant à la spiritualité à être sceptiques face aux tentatives d'arriver à la vérité grâce à des découvertes fragmentaires, c'est-à-dire grâce à la science (Flere et Kirbiš 2009a, 162). Ensuite, la spiritualité sacralisait (voire divinisait) l'individu (Aupers et Houtman 2006, 204). Selon cette croyance, il existait en chacun de nous un soi authentique distinct de la personnalité affichée dans notre

⁴² L'argument d'Heelas et Woodhead (2005, 31-2) était un peu plus nuancé que cela. Selon eux, il existait un spectre entre la spiritualité et la religion sous ses formes de congrégations de différence et d'humanité. Cependant, ceux-ci croyaient aussi que ces deux mondes ne se croisaient que très rarement, ce qui permettait de parler de deux entités.

⁴³ Selon Heelas (2011, 759), pour la spiritualité, la source ultime d'autorité se trouvait dans l'individu, alors que, dans les religions, elle se trouvait en Dieu. C'est ce qui distinguait à ses yeux la spiritualité entitative de la spiritualité liée à des religions (les traditions spirituelles).

quotidien, c'est-à-dire le soi social (Flere et Kirbiš 2009a, 162; Herman 2014, 168-9; Houtman et Aupers 2007, 307). L'objectif des pratiques spirituelles était alors d'atteindre ce soi afin de sortir de l'état d'aliénation qu'imposait la vie en société; ou, plus précisément, de devenir véritablement soi-même (Heelas et Woodhead 2005, 27, 30; Houtman et Aupers 2007, 307). Cette logique reposait sur l'idée que tous les êtres humains étaient uniques. En ce sens, personne ne connaissait mieux une personne que cette personne elle-même, c'est-à-dire son soi intérieur et véritable qui n'avait pas été pollué par le monde. Seul ce soi était alors en mesure d'offrir des solutions aux problèmes uniques auxquels faisait face l'individu; il était ainsi la seule source d'autorité valable aux yeux des personnes spirituelles (Heelas et Woodhead 2005, 82-3; Aupers et Houtman 2006, 204). Ainsi, tout ce qui n'était pas le soi authentique était considéré comme contaminé et moindre par ceux adhérant à la spiritualité (Aupers et Houtman 2006, 204-5; Flere et Kirbiš 2009b, 179). Ceci était particulièrement le cas de la religion qui se résumait, selon eux, à la subordination des êtres humains à des sources d'autorité externes et transcendantes (Heelas et Woodhead 2005, 5, 14; Heelas 2011, 758). En effet, elle incarnait l'oppression, le vide et le mal; alors que la spiritualité, par opposition, était marquée par la liberté, le sens et le bien⁴⁴ (Aupers et Houtman 2006, 205; Heelas 2011, 758). Selon ces auteurs, la spiritualité était donc une entité caractérisée par la pensée holistique, la sacralisation du soi et l'opposition au monde (principalement à la religion). De ce fait, elle n'était ni religieuse (puisque'elle était libre des autorités extérieures) ni séculière (puisque'elle n'était pas une simple expression de l'individualisme). Elle était sa propre chose.

Cependant, aujourd'hui, certains auteurs remettent en question la pertinence de cette conception entitative du phénomène spirituel. D'abord, ceux-ci avancent que l'utilisation de compréhensions émiqes de la spiritualité pour la définir pose des problèmes importants. En effet, celles-ci ne sont pas suffisamment claires pour déterminer les caractéristiques d'une entité, sont très souvent apologétiques et placent la question de la spiritualité hors de la portée de la sociologie⁴⁵ (Herman 2014, 164, 167; Ammerman 2013b, 259). En ce sens, elles doivent être analysées plutôt qu'être simplement reprises. Sinon, nous courons le risque de répliquer leurs imprécisions et leurs biais

⁴⁴ Nous pouvons constater que des liens importants existaient entre la conception entitative de la spiritualité en sociologie et celle prévalant en psychologie des religions à peu près au même moment. Il serait pertinent de tenter de déceler les influences réciproques qu'ont eues ces disciplines l'une sur l'autre, mais l'espace me manque ici.

⁴⁵ Nous avons déjà vu, lorsque nous discutons des définitions pragmatiques de la religion, qu'une surutilisation des conceptions émiqes d'un objet rend difficile le développement de connaissances utiles à son sujet. Ceci est aussi le cas pour la spiritualité.

dans nos appareils théoriques (Ammerman 2013b, 275). Ensuite, ces auteurs soulignent que l'autre religieux en opposition duquel est définie la spiritualité n'existe pas réellement. Effectivement, la façon dont les membres des milieux spirituels ont caractérisé la religion n'a rien à voir avec la façon dont les membres des organisations religieuses se perçoivent. De ce fait, le terme « spirituel » agit surtout comme catégorie morale, permettant de faire des comparaisons selon des qualités considérées vertueuses (la bonne spiritualité contre la mauvaise religion)⁴⁶ (Ammerman 2013b, 273, 275). Enfin, d'autres chercheurs indiquent que la conception entitative universalise le phénomène spirituel en le substantifiant. Celui-ci est souvent compris par ceux qui y adhèrent comme quelque chose se retrouvant sous une forme ou une autre dans toutes les cultures humaines (Huss 2014, 52, Herman 2014, 166). Or, présenter la spiritualité comme un phénomène *sui generis* présent dans tous les contextes mène généralement à interpréter inadéquatement ces derniers, c'est-à-dire à leur imposer des logiques qui ne sont simplement pas les leurs⁴⁷ (Herman 2014, 166-7), ce qui s'est déjà produit avec le concept de religion⁴⁸ (Huss 2014, 54). Afin d'éviter ces écueils, certains chercheurs proposent de concevoir la spiritualité comme une pratique d'une religion populaire — une pratique religieuse (ou un habitus religieux) qui a lieu et à l'intérieur et à l'extérieur des institutions, en relation dialectique avec les modèles religieux normatifs des élites — propre à l'Occident (Flere et Kirbiš 2009a, 167; Huss 2014, 52; Sutcliffe 2006, 298-9). Elle n'est donc pas une entité substantive universelle se distinguant du religieux, mais plutôt un exemple de la façon dont les individus « religionnent », c'est-à-dire pratiquent et vivent leur religion (Sutcliffe 2006, 299, 301). La spiritualité étant l'expression d'une pratique (se systématisant en habitus), il s'ensuit que le quotidien « séculier » est rempli d'actes « spirituels ». Cette reconceptualisation remet alors en question la distinction moderne entre la sécularité et la religion, et la distinction récente entre la religion et la spiritualité. D'un côté, la spiritualité, parce qu'elle est pratiquée au quotidien, ne peut jamais pleinement être hors du monde et donc complètement opposée au séculier (Huss 2014, 51); de l'autre côté, les pratiques spirituelles, parce qu'elles sont

⁴⁶ Nous pouvons constater ici une ressemblance avec le processus de formation de la face externe des frontières que nous avons vu au chapitre 1. Ici aussi, les membres d'un groupe n'ont pas à connaître les caractéristiques de l'Autre qu'ils ont identifié pour s'en distinguer.

⁴⁷ En ce sens, Flere et Kirbiš (2009a, 167; 2009b, 187) ont démontré que la signification de la spiritualité varie considérablement d'une culture à l'autre. Ceci ne constitue pas, comme nous l'avons vu, un problème en soi, puisque, tant que cette catégorie demeure utile, il peut être justifié de l'utiliser. Cependant, la démonstration de l'utilité de cette imposition à des contextes non occidentaux n'a pas été faite à mon sens.

⁴⁸ C'est entre autres le contact avec les Britanniques (et leur interprétation de la religion) qui a mené les sikhs à rendre normatif l'Adi Granth et les symboles externes du Khalsa (Oberoi 1994, 213). Nous y reviendrons au chapitre 4.

populaires, existent à la fois dans et hors des institutions, ce qui brouille la frontière entre spiritualité privée et religion institutionnelle (Ammerman 2013b, 276). De ce fait, la spiritualité fait le pont entre le religieux et le séculier, ce qui demande une révision de ces deux entités construites en opposition l'une à l'autre (Huss 2014, 56). En ce sens, elle est plus qu'une simple construction occidentale; elle n'est pertinente que dans un contexte occidental. Effectivement, sa nouveauté n'est pas la pratique hors institution (ce qui est une réalité largement répandue [Sutcliffe 2006, 295-6]), mais la remise en question des catégories sur lesquelles la modernité s'est construite (et qui n'existe pas nécessairement dans toutes les cultures [Taras 2013, 423-4]). Ainsi, l'émergence de la spiritualité dans les sociétés occidentales n'indique pas la transformation du religieux, mais plutôt la transformation des catégorisations avec lesquelles les individus appréhendaient le monde (Huss 2014, 53).

Suite à ce tour d'horizon des différentes définitions de la spiritualité et de leur généalogie, il m'apparaît clair que ce concept, peu importe le sens qui lui est attribué, ne permet pas de mieux saisir ce qu'est la religion. Cela dit, je ne crois pas non plus que les débats sur cet objet aient été inutiles. En effet, grâce à ceux-ci, les auteurs discutant de la religion doivent désormais tenir compte du fait que les pratiques religieuses des individus ne se limitent pas à un cadre institutionnel, mais qu'elles ont plutôt généralement lieu dans leur quotidien⁴⁹. Cependant, la tentative de définir la spiritualité comme une pratique populaire, c'est-à-dire en opposition aux pratiques des élites, pose aussi certains problèmes. D'abord, celles-ci véhiculent un certain jugement de valeur : elles laissent entendre que seules les pratiques des élites sont religieuses et méritent d'être étudiées dans le détail, alors que les pratiques des autres sont en quelque sorte moindres, ce qui justifie leur homogénéisation. Ensuite, cette façon de caractériser le spirituel et le religieux a pour conséquence de pérenniser la connotation dépréciative des pratiques dites populaires. En effet, en présumant que les pratiques des élites constituent toujours la religion, celle-ci occulte la fluidité des frontières définitionnelle qui, étant le résultat de luttes, peuvent toujours être remises en question (McGuire 2008, 7, 15-6, 21-2, 33, 43-6, 203, 220, note 51). Par conséquent, je crois qu'il est préférable de cesser d'employer la distinction entre pratiques

⁴⁹ Par cela, je n'affirme pas que, avant les débats sur la spiritualité, aucun chercheur ne s'intéressait aux pratiques hors des institutions religieuses. Cela dit, ceux-ci ont obligé beaucoup d'auteurs à se positionner sur la question, ce qu'ils n'auraient vraisemblablement pas fait sinon.

populaires et élitaires, mais plutôt de comprendre la religion (en y incluant la spiritualité) comme un ensemble de pratiques.

2.4. La religion comme pratique

Proposer de comprendre la religion comme un ensemble de pratiques demande toutefois de préciser ce que j'entends par ce terme. Effectivement, bien que ce concept puisse sembler évident à saisir aux premiers abords, il est en réalité très riche et son utilisation a des implications ontologiques et épistémologiques importantes. Il m'apparaît donc nécessaire d'en expliciter les caractéristiques. D'abord, les pratiques sont un ensemble d'actions effectuées dans le monde⁵⁰. Par conséquent, elles sont toujours incarnées, c'est-à-dire qu'elles n'existent pas hors des individus qui les exécutent (McGuire 2008, 13; Stowers 2014, 437). Ceci ne signifie toutefois pas qu'elles sont individuelles. Au contraire, celles-ci sont toujours sociales, et ce même lorsque les acteurs sont isolés. En effet, les pratiques ne se constituent pas *ex nihilo*, mais sont plutôt le résultat d'un apprentissage, c'est-à-dire d'une interaction intériorisée. Bref, même lorsqu'elles sont effectuées seules, elles restent sociales (Ricœur 1990, 184-5). Ensuite, les pratiques sont caractérisées par leur capacité à assembler les actions selon une logique particulière. Ainsi, elles ont toujours un sens pour ceux qui les exécutent et ne se forment jamais par hasard. Lorsque les pratiques apparaissent confuses et contradictoires, c'est généralement parce que la logique qui les sous-tend ne correspond pas à ce que l'observateur conçoit comme rationnel et raisonné. Elles n'apparaissent donc pas incohérentes aux yeux de ceux qui les mettent en place; pour ces individus, leurs pratiques ont sens, ce qui justifie leur usage et leur transmission⁵¹ (Oberoi 1994, 28-9; McGuire 2008, 4, 12, 14, 33, 46, 185-6, 195-6). Cela dit, la logique des pratiques est généralement implicite, et ce même pour les

⁵⁰ Cette description des pratiques comme étant composées d'actions peut porter à la confusion. Il est important de préciser que cela ne signifie pas que les pratiques peuvent être décomposées en actions. Il faut plutôt que la mise en commun de ces actions leur apparaisse logique. Il doit donc y avoir une force qui les intègre en un tout ayant sens, c'est-à-dire en une pratique. Nous verrons au chapitre 3 que cette force, ce qui permet de contextualiser les actions d'une façon qui les lie, est la narration.

⁵¹ Même les pratiques les plus horribles ont une logique et sont justifiées aux yeux des personnes qui les commettent. Par exemple, les individus s'identifiant aux régimes nazis et soviétiques ont justifié leurs massacres en affirmant qu'ils étaient nécessaires pour l'accomplissement de la nature (pour les nazis) ou de l'Histoire (pour les Soviétiques), ce qui, à terme, engendrerait le règne de la justice sur Terre (Zarka 2016, 8). Plus récemment, les campagnes anti-Rohingyas qui ont actuellement cours en Birmanie sont complètement justifiées aux yeux de ceux qui les mènent. Ceux-ci perçoivent les Rohingyas comme des menaces économiques (Kyaw 2016, 200-1), politiques (Colanis 2013, 27), religieuses (Brac de la Perrière 2014, 20) et terroristes (Schissler et coll. 2017, 7). Pour une partie importante de la majorité bouddhiste, les attaques contre les Rohingyas ne sont que de l'autodéfense.

personnes qui les exécutent. Ce n'est que lorsque des éléments de cette logique sont objectivées (en performances, en images, en mots, etc.) que celle-ci devient partiellement observable⁵² (Stowers 2014, 439; Luckmann 1967, 59-60). Enfin, selon Stowers (2014, 438, 442, 447), les pratiques constituent la base ontologique de la socialité et de l'ordre social. Par conséquent, aux yeux de cet auteur, la socialité humaine ne repose ni sur les acteurs (*individuals*), ni sur leur esprit (*mind*), ni sur les ensembles qu'ils forment lorsqu'ils se regroupent (*social wholes*) (comme les groupes, les nations, etc.), mais plutôt sur leurs pratiques. En ce sens, la vie sociale (ce qui inclut les individus, l'esprit et les ensembles sociaux) est formée par des pratiques. Cette affirmation pouvant être quelque peu étonnante, il convient de s'y attarder un instant.

D'abord, aux yeux de Stowers (2014, 440-1), bien que les individus soient ceux exécutant les actions des pratiques, ces derniers ne sont pas libres d'en choisir la signification. En effet, puisqu'ils cohabitent avec d'autres acteurs donnant sens au monde, la signification de leurs gestes est hors de leur contrôle, mais dépend plutôt de la place qu'ils occupent dans un réseau de pratiques socialement constitué et historiquement hérité. Par exemple, les individus savent généralement qu'un feu de circulation, lorsqu'il est rouge, indique qu'il faut immobiliser son véhicule. Peu importe ce qu'ils souhaiteraient que la couleur de ce feu signifie, il leur est impossible d'en changer unilatéralement le sens. Ainsi, ils n'ont pas le contrôle sur la signification des objets impliqués dans leurs pratiques (et encore moins sur ces pratiques en elles-mêmes). Le monde social ne repose donc pas sur les individus (qui n'ont qu'une influence marginale sur celui-ci), mais plutôt sur les pratiques qui, en déterminant le sens des actions et des objets, régissent les comportements des acteurs. Ensuite, selon Stowers, (440), l'esprit est, en réalité, une interprétation particulière de nos activités corporelles. Les actions qui lui sont généralement attribuées, telles que croire, espérer, désirer, etc., sont ainsi des extensions socioculturelles attribuées à des expressions biologiques et naturelles. Par conséquent, l'esprit n'est pas d'une nature différente des autres activités humaines⁵³. La peur, par exemple, en est une expression qui découle souvent d'une anticipation de la douleur

⁵² Comme nous le verrons au chapitre 3, ce processus est toutefois restreint par les limites de la communication. En ce sens, jamais la logique par laquelle un individu entretient et transmet une pratique ne peut devenir parfaitement explicite.

⁵³ Selon Stowers (2007, 13; 2014, 437), ces divisions entre la pensée et l'action, entre le sujet et l'action, le langage et les choses, et ainsi de suite, sont un héritage de Descartes. À cause de ces divisions, nous avons tendance à découper (de façon erronée) le monde en deux parties : celle des choses spirituelles et celle des choses matérielles, ce qui crée l'illusion qu'elles sont ontologiquement distinctes, alors qu'elles sont faites de la même chose.

(ce qui implique une expérience préalable de celle-ci). Cela dit, la connotation de cette anticipation, c'est-à-dire ce qui détermine en quelles émotion, croyance, pensée, etc. cette réaction physiologique se traduit, dépend des pratiques sociales dans lesquelles elle a lieu, soit du sens qui lui est socialement attribué⁵⁴. Ainsi, c'est parce qu'une pratique sociale donne sens à nos activités corporelles que celles-ci peuvent être vécues émotionnellement. En d'autres mots, ce sont les pratiques sociales qui forment l'esprit. Enfin, en ce qui concerne les ensembles sociaux, bien que Stowers n'en discute pas réellement dans son article (se contentant plutôt d'indiquer certains auteurs qui, selon lui, en font une critique convaincante [438]), nous avons déjà vu au chapitre 1 pourquoi il serait inadéquat de les considérer comme l'unité ontologique de la socialité. En effet, ils ne sont pas des choses dans le monde, mais plutôt le résultat de son découpage en catégorie ayant pour but d'en faciliter l'interprétation (Brubaker et coll. 2004, 45; Brubaker 2009, 28-9). Par conséquent, ce qui génère du sens et permet la socialité n'est pas réellement les catégories formées par ce découpage, c'est-à-dire les ensembles sociaux, mais plutôt l'action de découper en elle-même, c'est-à-dire une pratique sociale. C'est donc cette dernière qui donne sens aux ensembles sociaux et non le contraire. Ainsi, après ce tour d'horizon, il est clair que le monde social repose sur des pratiques et non sur les individus, l'esprit ou les ensembles sociaux. Néanmoins, cela ne signifie pas qu'il puisse être décomposé en pratiques. Effectivement, ces dernières n'existent pas indépendamment les unes des autres, puisqu'elles ne prennent sens que parce qu'elles sont liées à d'autres pratiques⁵⁵ (Ammerman 2013a, 15). Par conséquent, la socialité humaine ne repose pas exactement sur les pratiques sociales, mais plutôt sur leur interrelation.

Ainsi, définir la religion comme étant des pratiques signifie qu'elle est des ensembles d'actions incarnées rassemblées en un tout selon une logique implicite, ce qui permet la formation d'esprits, d'individus et d'ensembles sociaux. Cependant, même si toutes les religions sont des pratiques,

⁵⁴ Il y a eu des époques pendant lesquelles la douleur n'était pas interprétée aussi négativement qu'aujourd'hui. Par exemple, celle-ci a longtemps été considérée comme une façon de sauver l'âme des condamnés (Foucault 1975, 49-50).

⁵⁵ Ammerman met davantage l'accent sur le fait que les pratiques ont sens parce qu'elles sont mises en relation avec un environnement matériel constituant un cadre significatif pour la vie. Je crois que la distinction qu'elle tente de faire est bonne dans le contexte de son propos (puisque'elle tente de justifier l'étude des pratiques religieuses par la prise de photos de l'environnement). Cependant, pour nous, je crois que cette distinction est superflue. Effectivement, si nous acceptons la proposition de Stowers, soit que les pratiques sociales constituent l'unité ontologique de la socialité, il s'ensuit que l'environnement dont parle Ammerman a un sens pour l'individu seulement dans la mesure où il s'insère dans des pratiques sociales. En ce sens, le contexte des pratiques sociales n'est pas réellement un environnement, mais plutôt d'autres pratiques sociales.

toutes les pratiques ne sont pas religieuses. Le problème qui s'impose alors — et qui nous fait revenir au point où nous en étions au début de ce chapitre — est qu'il faut désormais identifier ce qui différencie les pratiques dites religieuses des autres types de pratiques; une tâche qui, comme nous l'avons vu, n'est pas simple. Même si plusieurs auteurs ont, à mon avis, correctement saisi le lien entre religion et pratiques, ils ont toutefois obtenu des résultats plus ou moins satisfaisants lorsqu'ils ont tenté de définir le religieux. Par exemple, Ammerman (2013a, 293) avance que ce qui caractérise les pratiques religieuses est la façon dont les individus qui les exécutent y reconnaissent une dimension sacrée, c'est-à-dire allant au-delà de l'ordinaire. Cette caractérisation de la religion pose toutefois problème, puisque, comme dans le cas des définitions substantives et polythétiques, celle-ci repose sur un savoir émique particulier, ce qui en restreint considérablement l'utilisation. En effet, ce qu'est l'ordinaire dépend du contexte. De ce fait, les pratiques qui, dans certaines situations, apparaissent extraordinaires à ceux qui les mettent en place (et donc religieuses selon le critère d'Ammerman) peuvent sembler tout à fait banales (et donc mondaines) ailleurs. La question qui se pose alors implicitement est quelles pratiques sont véritablement religieuses, c'est-à-dire quel contexte possède réellement la religion, ce qui entraîne généralement des réponses ethnocentriques. Ainsi, si le critère d'Ammerman peut être utile dans le cadre de ses travaux, puisque les contextes dont elle tient compte sont peu nombreux (celle-ci se concentrant surtout sur les États-Unis), il s'avère limité dès que des situations où les normes diffèrent sont prises en considération. Stowers (2007, 12-3, 14-5; 2014, 443-4), quant à lui, avance que les pratiques religieuses se distinguent par leur référence à une classe d'entités inobservables simultanément caractérisées par leurs capacités surhumaines et leurs attributs humains. En ce sens, bien qu'elles soient en mesure d'accomplir des choses impossibles pour les êtres humains, elles agissent toujours comme ces derniers, c'est-à-dire avec des objectifs, une volonté et des intentions. Aux yeux de Stowers, seules les pratiques en lien avec cet anthropomorphisme doivent être considérées comme religieuses (même si des enchevêtrements sont possibles). Bien que ce critère présente l'avantage d'éviter l'ethnocentrisme des définitions substantives, celui-ci est toutefois miné par un problème davantage lié aux définitions fonctionnalistes, soit son incapacité à départager de façon satisfaisante les phénomènes religieux et séculiers. Par exemple, les pratiques groupistes font également agir des entités invisibles, surpassant les individus, mais se comportant comme ceux-ci. En ce sens, si nous adoptons le critère de Stowers, il nous faudrait aussi les considérer comme

religieuses, ce qui, bien que cela concorde avec la thèse de Durkheim⁵⁶ (1990 [1912], 322), serait incongru⁵⁷. Par conséquent, le critère proposé par Stowers me semble inacceptable. Ainsi, concevoir la religion comme des pratiques n'a pas réglé la question de sa signification. Nous ne sommes donc pas plus près d'une définition satisfaisante de celle-ci maintenant que nous l'étions au début de ce chapitre. À mes yeux, ce qui explique cette situation quelque peu gênante est le présupposé sur lequel se fondent toutes les conceptualisations que nous avons vues jusqu'à présent, soit que les pratiques ont un sens et que ce sens peut être circonscrit et qualifié⁵⁸. Or, ce présupposé occulte la complexité du processus de dotation de sens, ce qui empêche d'en traiter convenablement. Ainsi, avant de tenter de comprendre comment une pratique peut acquérir un sens religieux, il m'apparaît important de tenter au préalable de comprendre comment une pratique peut acquérir un sens tout court. Ce n'est qu'alors que la question du sens religieux pourra être adéquatement posée.

Il est important de noter que, s'il est ici question de dotation de sens et non simplement de sens, c'est parce que les actions n'ont pas en elles-mêmes de signification. En réalité, celles-ci acquièrent un sens grâce à leur contextualisation, c'est-à-dire leur mise en relation avec d'autres actions, ce qui leur donne une signification dépassant leur simple exécution. Par exemple, bien que les couples « émettre un son/parler latin », « joindre ses mains/prier » et « se tenir à proximité d'une pierre/se recueillir devant une pierre tombale » soient constitués objectivement des mêmes actions, leurs éléments ne véhiculent pas le même sens, puisqu'ils n'ont pas le même niveau de contextualisation⁵⁹. Ainsi, ce qui permet de doter une action de sens est la capacité des individus à

⁵⁶ Dit très simplement, la thèse de Durkheim est qu'il existe bien une puissance morale causant l'exaltation habituellement attribuée à Dieu. Seulement, il ne s'agit pas de Dieu, mais de la société elle-même que nous nous représentons comme étant la religion. En ce sens, considérer le groupisme comme de la religion est similaire au fait de considérer la société comme ce qui est véritablement religieux.

⁵⁷ On pourrait m'objecter que j'utilise ici un savoir implicite de la religion afin de formuler cette critique. Ainsi, pourquoi nos pratiques groupistes ne pourraient-elles pas être considérées comme religieuses? À mon sens, cela aurait toutefois pour conséquence de nous obliger à concevoir toutes les pratiques nationalistes et ethniques comme tenant de la religion. Ceci remettrait en question l'utilité d'entretenir un tel concept, puisqu'il ne permettrait plus de cerner quelque chose de significatif.

⁵⁸ Ici, le terme *sens* ne désigne pas les symboles aux fondements de la communication (tel que les lettres et les chiffres), mais plutôt les significations qui ne nous laissent pas indifférents. Ainsi, mon utilisation se rapproche du concept de *significance* de Bottici et Challand (2010, 4, 13). Je ne reprends toutefois pas leur terme parce que je suis en désaccord avec la distinction qu'ils font entre les concepts de *sens*, *signification* et *sens ultime*. Nous y reviendrons au chapitre 3.

⁵⁹ Il serait possible de décontextualiser encore davantage les éléments de cette énumération. Celle-ci aurait donc aussi pu être, par exemple, « faire vibrer des replis musculaires », « contracter des muscles », « maintenir une position verticale ».

l'insérer dans un réseau d'actions justifiant son exécution (Somers 1994, 616; Bottici et Challand 2013, 89; Stowers 2014, 443). Cela dit, cette opération n'est pas effectuée librement, puisque, comme nous l'avons vu, les interprétations du monde que les acteurs sont en mesure de faire sont restreintes par les pratiques sociales dans lesquelles ils sont impliqués. Par conséquent, le sens d'une action ne dépend pas d'une qualité intrinsèque ou de l'individu qui l'exécute, mais découle plutôt de pratiques qui la justifient et qui sont elles-mêmes formées d'actions. Cependant, si son sens ne dérive pas des personnes, le besoin qu'elle ait un sens en dérive bel et bien, puisque c'est ce qui permet aux humains de prédire les événements à venir et donc de se comporter d'une façon adaptée dans le présent (Abrams et Hogg 2004, 167). Dès lors, parce que le sens est appréhendé avec une perspective prospective, celui-ci est généralement temporellement organisé, c'est-à-dire qu'il est inséré dans une narration. Ce sont ces narrations, à travers lesquelles les êtres humains dotent leur monde de sens, qu'il nous faut désormais saisir pour comprendre comment certaines pratiques deviennent religieuses.

Dans ce chapitre, nous avons vu pourquoi les tentatives de définir la religion selon les logiques substantive (ce qui inclut la logique polythétique) — à cause de son ethnocentrisme et de son manque de précision — fonctionnelle — à cause de son inclusivisme excessif et de son anthropomorphisme — et pragmatique — à cause de sa propension à créer des *philosophical undeads* — sont insatisfaisantes. Ensuite, j'ai tenté de montrer comment l'identification d'un cœur religieux (qu'il s'agisse du sacré ou de la spiritualité) n'est pas une solution à ce problème, puisque cela mène soit à une reprise de la défense théologique de la religion, soit à une reprise de la posture positiviste du tournant du XXe siècle. Cela dit, ce détour nous a permis de saisir que la religion est en réalité un ensemble de pratiques. Cependant, nous avons aussi constaté qu'essayer de distinguer ces pratiques dites religieuses des autres types de pratiques occasionne les mêmes problèmes que les tentatives antérieures de définir la religion. J'ai alors avancé qu'il est nécessaire de comprendre comment les pratiques acquièrent un sens tout court avant de tenter de savoir comment celui-ci peut être religieux. À cette fin, j'ai soutenu que ce processus repose sur une contextualisation effectuée par les individus selon une logique justifiant leurs actions et que cette contextualisation a une forme narrative.

J'ai toutefois conscience que cette affirmation sur la forme narrative engendrée par le besoin de sens doit être précisée. Pour bien comprendre pourquoi je pense que la dotation de sens a cette forme, il est nécessaire de bien saisir le concept de narration. Celui-ci étant complexe et ayant des implications variées, le prochain chapitre sera consacré à son analyse.

Chapitre 3. La narration

3.1. Le concept de narration

L'utilisation du concept de narration hors des départements d'histoire est un phénomène assez récent, puisque, avant les années 1980, celui-ci était davantage l'objet de critiques qu'une source d'inspiration en sciences humaines et sociales. En effet, la narration était alors généralement comprise comme un mode de représentation, c'est-à-dire une forme représentationnelle imposée sur le monde par les historiens afin de le comprendre superficiellement. En ce sens, aux yeux de nombreux auteurs, elle était discursive, non explicative et athéorique, ce qui la rendait plus ou moins utile dans le cadre d'une analyse rigoureuse. Cela dit, durant la seconde moitié du XX^e siècle, certains chercheurs se sont opposés à cette caractérisation. Pour eux, la narration n'était pas qu'une simplification arbitraire du monde, mais était plutôt un des moyens par lesquels il acquérait un sens, ce qui permettait aux individus de former une identité sociale. De ce fait, la narration n'était plus un simple mode de représentation; pour certains, elle était devenue un concept de l'épistémologie et de l'ontologie sociales (Somers 1994, 606, 613). Plusieurs auteurs ont alors tenté de cerner les caractéristiques de cette méthode de dotation de sens. Aux yeux de Bruner (dans McAdams 1993, 29-30), par exemple, les êtres humains utilisaient deux modes de pensée afin de comprendre le monde : les modes paradigmatique et narratif. Le premier mode reposait sur des analyses raisonnées, des preuves logiques et des observations empiriques, ce qui permettait de restreindre le sens à ce qui était dit; alors que le second était plutôt formé d'histoires et avait trait aux vicissitudes des intentions humaines à travers le temps, ce qui permettait de signifier plus que ce qui était dit. Selon cet auteur, le mode paradigmatique, bien qu'il pût être utile en recherche, était incapable de rendre compte des désirs, des buts et des conduites sociales des êtres humains. En ce sens, il avançait que, pour saisir les comportements sociaux, c'était sur le mode narratif de la pensée que nous devons nous concentrer. Bien que la tentative de distinguer les différents moyens par lesquels les individus dotent leur monde de sens soit louable, je crois toutefois que la typologie proposée par Bruner est insatisfaisante, puisque les catégories qu'elle forme réfèrent, en réalité, à la même chose. En effet, en avançant que le mode paradigmatique est caractérisé par les analyses raisonnées, les preuves logiques et les observations empiriques, cet auteur sous-entend que le mode narratif est, quant à lui, dénué de ces caractéristiques, soit de raison, de logique et

d'empirisme. Or, comme nous l'avons vu, ces éléments ne sont absents d'aucune action humaine, et ce même lorsqu'elles apparaissent déraisonnables, illogiques et anecdotiques d'un point de vue externe. À mon sens, ce qui distingue ces deux modes de pensée est plutôt la clarté de leurs critères de validité, ceux-ci étant beaucoup plus explicites dans le mode paradigmatique que dans le mode narratif. Ceci n'est toutefois pas une conséquence de leur nature différente, mais résulte plutôt du contexte dans lequel ils sont utilisés. Effectivement, si le mode paradigmatique est plus explicite, c'est surtout parce qu'il est principalement employé dans des situations mettant davantage l'accent sur le langage (comme les milieux académiques), ce qui contraint à expliciter le sens, mais n'est pas un gage de raison ou de logique, celles-ci étant surtout des attributions émiques. Ensuite, la typologie proposée par Bruner laisse entendre que seul le mode narratif organise la pensée en tenant compte du temps. Or, cette variable n'est pas étrangère au mode paradigmatique. Effectivement, selon McAdams (1993, 29), celui-ci est largement utilisé par les « scientists or logicians seeking to determine cause-and-effect relationships in order to explain events and help predict and control reality ». En ce sens, parce que ce mode concerne des chaînes de causes à effets dont les éléments, par définition, ne peuvent pas se produire simultanément et parce qu'il nous permet de tenter d'expliquer le passé et de prévoir le futur, nous pouvons déduire que ceux l'employant tiennent compte de la dimension temporelle des phénomènes qu'ils étudient, c'est-à-dire qu'ils les insèrent dans des narrations, soit des suites d'événements logiquement liées et organisées dans le temps. Ainsi, la typologie proposée par Bruner est inadéquate; les catégories qu'elle engendre partagent les traits qui sont censés les distinguer.

Cela dit, cette critique de la distinction entre les modes paradigmatique et narratif n'implique pas qu'il n'existe qu'un mode de pensée grâce auquel les individus donnent sens au monde. En effet, que Bruner ait proposé deux catégories pour rendre compte du processus de dotation de sens devrait nous alerter du fait qu'au moins un autre mode de pensée est employé, c'est-à-dire le mode catégoriel. Contrairement, au mode narratif⁶⁰, celui-ci ne crée pas de sens en plaçant des éléments dans des chaînes de causes à effets évoluant à travers le temps. Il le génère plutôt en tentant de suspendre le temps de façon à pouvoir caractériser les éléments de ces chaînes, soit en identifiant leurs traits distinctifs à un instant précis. Autrement dit, l'un attribue du sens aux choses

⁶⁰ J'intègre le mode paradigmatique au mode narratif, puisque, à mon sens, ce qui importe est l'organisation temporelle que permet ce mode de pensée, ce qui est mieux cerné par le terme « narratif ».

diachroniquement, l'autre synchroniquement. Le mode catégoriel de la pensée ne nous est toutefois pas inconnu, puisque nous en avons déjà discuté au chapitre 1. Nous savons donc qu'il réfère au processus par lequel les individus mettent en place, souvent par réflexe cognitif, des frontières de façon à organiser, comparer et expliquer le monde social. Cela dit, nous avons aussi vu dans ce chapitre que ce mode de pensée, parce qu'il ne permet pas de comprendre pourquoi certains traits sont utilisés dans ce processus plutôt que d'autres (Brubaker et coll. 2004, 39, 47), n'est pas suffisant pour expliquer comment les acteurs donnent sens à ce qui les entoure. Or, le concept de narration permet de résoudre cette difficulté. En effet, celui-ci montre que, si des traits particuliers apparaissent importants aux yeux des individus, c'est parce qu'ils sont insérés dans des narrations justifiant la formation de catégories. De ce fait, grâce à des histoires liant des catégories dans le temps et mettant l'accent sur certains de leurs traits, les individus dotent le monde du contexte nécessaire pour qu'il ait un sens, ce qui leur permet d'y agir (Somers 1994, 616, 621; Ammerman 2013a, 7). La narration et la catégorisation ont donc une relation circulaire, puisque la catégorisation a besoin de la narration pour justifier la formation de ses frontières, alors que la narration a besoin de la catégorisation pour avoir quelque chose à ordonner (le flux de l'expérience humaine ne pouvant être lui-même organisé). En ce sens, si nous voulons comprendre la façon dont les individus construisent des catégories (dont la religion) et donc le mode catégoriel de la pensée, il est nécessaire de nous attarder sur le fonctionnement du mode narratif.

Aux yeux de Luckmann (1967, 45-8, 51-53, 69-70), le mode narratif découle de la capacité humaine de s'arrêter et de penser, c'est-à-dire de se détacher de l'immédiateté de l'expérience⁶¹. C'est grâce à celle-ci que les acteurs sont en mesure d'interpréter le présent en tenant compte du passé et en anticipant le futur. Cette capacité n'est toutefois pas une qualité des individus, mais résulte plutôt de leurs interactions. Ainsi, selon cet auteur, les humains ne sont pas plus aptes que les autres animaux à se détacher par eux-mêmes de leurs conditions immédiates. En ce sens, individuellement, ils sont incapables d'interpréter leur présent de façon à le rendre significatif, puisqu'ils n'ont alors pas de passé mémorable ou de futur espéré pouvant leur donner la possibilité de choisir les actions qu'ils mettent en œuvre. Ce n'est que lorsqu'un autre participe à leur expérience du présent qu'il leur devient possible de s'en détacher, puisque la présence d'un

⁶¹ Dans son livre, Luckmann ne parle toutefois pas de narration, mais plutôt de *biographie*, ce qui est compréhensible, puisque son propos porte sur les individus. Ceci ne remet toutefois pas la pertinence de mon appropriation de son argument ici.

observateur leur donne accès à un témoignage quasi indépendant de leur situation actuelle. Le détachement n'est donc pas quelque chose que les individus font, mais est plutôt l'effet d'une interaction leur permettant de s'interroger sur leur présent, c'est-à-dire de l'interpréter⁶². Cela dit, les êtres humains sont, au cours de leur existence, observés par plus d'une personne. En ce sens, plusieurs individus peuvent témoigner de leur conduite passée, ce qui les oblige à anticiper la possibilité d'être tenus responsables dans le futur pour les actions qu'ils commettent actuellement. Ainsi, aux yeux de Luckmann, le présent, le passé et le futur — liés ensemble par les souvenirs et anticipations des autres — forment une réalité quasi objective qui agit comme une biographie plus ou moins cohérente dont les individus peuvent être tenus responsables. Cependant, le processus décrit par cet auteur est davantage un exercice de pensée qu'une réalité, puisque, dans les faits, personne n'a à se détacher de cette façon. Effectivement, les individus évoluent dans un monde que d'autres ont déjà interprété. De ce fait, ils n'ont pas à en former leur propre compréhension grâce à leurs interactions sociales, mais doivent généralement accepter en bloc celles qui leur préexistent. Ainsi, c'est plutôt par l'internalisation d'un univers de sens formé longtemps avant leur naissance et les obligeant à réfléchir au-delà de leurs besoins immédiats que les individus accomplissent leur détachement et forment une biographie. Cet univers de sens leur apparaît alors comme une réalité subjective, ce qui détermine en grande partie le sens qu'ils sont capables d'attribuer à leurs expériences. Par conséquent, la façon dont les individus donnent sens — à eux-mêmes ou au monde — résulte surtout de leur socialisation, puisque c'est lors de ce processus qu'ils intègrent l'univers de sens nécessaire pour effectuer cette action. Bien que les propositions de Luckmann aient eu une influence considérable sur les sciences des religions, celles-ci ont depuis été la cible de critiques importantes et, à mon sens, justifiées, et ce surtout en ce qui concerne sa définition de la religion⁶³. Cependant, cela ne signifie pas qu'aucun élément de sa conceptualisation ne devrait retenir notre attention. Selon moi, ce qu'il affirme sur la façon dont le soi acquiert un

⁶² Dans cette section de son ouvrage, Luckmann reprend en grande partie les propositions de George H. Mead. Celui-ci avance aussi que le soi est le produit d'interactions sociales. En ce sens, il n'est vécu qu'indirectement, soit à travers les réactions des autres membres de son groupe social (Holstein et Gubrium 2000, 10).

⁶³ Pour Luckmann (1967, 49, 55-6, 69), est religieux ce qui nous permet de transcender notre nature biologique. De ce fait, tous les processus nous permettant de sortir de l'immédiateté de l'expérience le sont. Ceci inclut donc l'intériorisation d'une vision du monde (que Luckmann perçoit comme la forme élémentaire de la religion). Certains auteurs ont critiqué cette définition en affirmant qu'elle nous oblige à considérer comme religieux des phénomènes qui ne le sont clairement pas (Hervieu-Léger 1993, 55). Weigert (1974, 187-8), quant à lui, pense que la qualification religieuse de la socialisation est inutile et empiriquement injustifiée. À son avis, ce dont il est question dans les travaux de Luckmann n'est pas réellement la religion, mais plutôt les valeurs et les visions du monde.

sens devrait davantage être pris en considération, même s'il est évident que des révisions doivent être faites⁶⁴.

Cela dit, je crois qu'un élément particulier de la proposition de Luckmann doit retenir notre attention, soit que l'aptitude humaine à raconter et la responsabilisation qu'elle engendre résultent de notre socialité. Ceci implique que les paroles et les actes conscients d'une personne sont nécessairement dirigés vers autrui et n'ont des conséquences — c'est-à-dire restreignent ou orientent les comportements possibles d'un individu — que s'ils sont perçus par quelqu'un d'autre. On pourrait cependant m'objecter qu'un individu, en intériorisant un schème de valeurs, peut s'imposer lui-même des obligations sans que la présence d'un autre acteur soit nécessaire. Ses actions auraient alors des conséquences même si personne ne les perçoit, puisqu'elles seraient restreintes et orientées par ses apprentissages et ses expériences passées. Ceci toutefois surestime la capacité qu'ont les êtres humains de simplement se souvenir de ce qu'ils disent et font. Effectivement, ceux-ci méconnaissent généralement la malléabilité de leurs souvenirs et ont une confiance exagérée en leur exactitude. En réalité, les individus, à cause du fonctionnement du processus de remémoration, n'ont pas accès à leur passé. Afin de bien souligner ce point, une brève description de ce processus me semble nécessaire. Celui-ci comprend, lorsqu'il est simplifié, trois composantes : l'événement externe tel qu'il est perçu lorsqu'il se produit, la représentation interne que l'individu conserve dans sa mémoire à long terme, et la remémoration qu'il en fait lorsqu'il mobilise ce souvenir. Il est important de saisir que la remémoration ne concerne pas réellement des faits objectifs, mais plutôt des interprétations situées (et donc changeantes) de ces faits. Ainsi, lorsque les individus assistent à un événement, ils n'en remarquent que certains aspects, et ce en fonction de leur position, de leurs préoccupations, de leur état émotionnel et physique. Par ailleurs, l'interprétation qu'ils en font dépend de leurs connaissances à ce moment. Enfin, tout ce qu'ils perçoivent n'est pas nécessairement transféré de la mémoire de travail à la mémoire à long terme. En ce sens, ce dont les individus se souviennent n'est jamais exactement ce qui s'est produit. De

⁶⁴ En reprenant Mead, Luckmann tend aussi à réduire l'être humain à un contenant pouvant être rempli de sens par le monde qui l'entoure. Ainsi, son rôle dans la création du sens est réduit au strict minimum. Celui-ci ne met donc pas suffisamment l'accent sur le fait que les êtres humains sont aussi des animaux auto-interprétatifs et que, en ce sens, ils ont des pratiques interprétatives dans lesquelles ils se construisent et indiquent qui ils sont (Holstein et Gubrium 2000, 10-1). Cela dit, bien qu'il soit vrai que l'aspect actif de l'identification et de la compréhension personnelle doit être pris en compte, cela ne signifie pas que ce que Luckmann avance sur la nécessité du témoignage pour la construction du sens doive être rejeté. Ces deux aspects me semblent davantage cumulatifs que mutuellement exclusifs.

plus, la mobilisation subséquente de ces souvenirs n'est pas un processus objectif. Celui-ci est généralement entrepris avec un motif particulier et est teinté par les connaissances et les croyances des acteurs à cet instant. Ceci a une influence sur les informations que les individus sélectionnent au sein de leur mémoire à long terme ou l'interprétation qu'ils en font : les souvenirs concordants avec ce qu'ils croient être vrais ou leur permettant d'atteindre leurs buts leur sont plus accessibles, alors que ceux les contredisant ne sont pas mobilisés ou sont réinterprétés de façon à conforter leurs certitudes ou selon ce qui leur est utile. Dans certains cas, pour justifier leurs comportements passés afin qu'ils correspondent à leurs valeurs actuelles, les acteurs vont jusqu'à créer des souvenirs qui n'ont jamais eu lieu. En ce sens, ce que les individus se remémorent n'est jamais exactement ce dont ils se souviennent. La mémoire est donc une construction créative de l'esprit humain. Ainsi, pour une personne seule, le passé n'est pas ce qui s'est produit, mais est, au moins partiellement, construit et inféré (Ross et Buehler 2004, 28-33; Holstein et Gubrium 2000, 169).

Pour que les individus soient responsables de leurs actes et paroles, il est donc nécessaire qu'une autre personne soit présente afin de pouvoir contester le souvenir qu'ils en ont; leur mémoire tendant naturellement à déformer le passé à leur avantage. Cependant, contrairement à ce qu'affirme Luckmann, cela ne crée pas un compte-rendu quasi objectif des événements, puisque la remémoration que les témoins en font est tout aussi teintée par leurs buts, connaissances et croyances à cet instant que celle faite par les acteurs. De ce fait, le passé, c'est-à-dire les événements tels qu'ils se sont produits, est inconnaissable. Ce à quoi nous avons accès se limite aux histoires que les acteurs et témoins racontent, et est marqué par leurs perspectives et buts particuliers⁶⁵. Puisque ces histoires ne sont jamais identiques, ceci implique que les individus qui y sont décrits ne sont jamais exactement les mêmes d'un récit à l'autre : ils ne sont donc pas des personnes ayant unité, cohérence et intentions, mais plutôt des personnages (ou *imagoe*) construits pour les besoins du récit et aussi nombreux qu'il y a d'histoires les mettant en scène (Ricœur 1990, 170; McAdams 1985, 27). Ainsi, le passé d'une personne n'est pas fixe, mais se transforme en fonction des objectifs et connaissances de ceux (incluant la personne même) qui le racontent. Ce

⁶⁵ Ceci n'est pas un phénomène récent. Par exemple, les auteurs français du XII^e siècle ont manipulé, recontextualisé ou complètement changé les témoignages au sujet du siège d'Antioche de 1097 et 1098 (durant la première croisade) afin que cette histoire s'accorde mieux à leur compréhension de la guerre sainte. En ce sens, ils ont occulté les exemples de coopération entre chrétiens et musulmans ainsi que les récits de conversions pour préserver les catégories fixes grâce auxquelles ils saisissaient le monde (Birk 2011, 465-6).

passé étant ainsi fracturé, les individus ne sont donc pas réellement des êtres cohérents et unitaires, seuls les personnages des histoires pouvant l'être puisqu'ils sont racontés depuis une perspective unique et à un instant précis. Cette fragmentation pose toutefois un problème important puisque, pour qualifier un individu ou attribuer un sens à sa vie, il est nécessaire qu'il soit un tout ayant une persistance dans le temps, c'est-à-dire que son passé explique son présent et que son présent influence son futur. Sans cela, un acteur ne peut pas être tenu responsable de ses actes, puisque son présent et son passé ne sont pas liés (Ricœur 1990, 187) et ses actions n'ont pas le contexte nécessaire pour qu'un sens leur soit attribué. Ainsi, la responsabilité et le sens n'existent pas sous une forme objective, mais résultent plutôt des histoires individuelles. Autrement dit, ce n'est que lorsque les événements sont racontés, c'est-à-dire mis en relation selon une logique précise dans le temps, que ceux-ci acquièrent la cohérence nécessaire pour être qualifiés et le contexte requis pour être doté d'un sens⁶⁶. La narration est donc ce qui permet au passé, au présent et au futur d'un individu d'être intégrés, ce qui donne unité, but et sens à sa vie. Il a alors, au moment où cette histoire est exprimée, le sentiment de mêmeté et de continuité lui permettant de penser qu'il est un dans toutes les situations et qu'il restera lui-même dans le futur, et ce malgré le fait que ce personnage se transforme à chaque fois qu'il est raconté. Ainsi, le soi n'est pas une chose dans le monde, mais est plutôt constitué par la pratique humaine de raconter, ce qui lie momentanément son passé, son présent et son futur (Ricœur 1990, 174-5; Hammack 2008, 232; McAdams et McLean 2013, 233; McAdams 1985, 18-9, 29; 2018, 361, 364).

Cela dit, la pratique narrative ne concerne pas uniquement le soi, mais est aussi ce qui permet aux événements eux-mêmes d'acquérir cohérence et sens. En effet, lorsque les acteurs expérimentent le monde, ils reçoivent une quantité d'informations dépassant leur entendement. Par conséquent, seulement certains de ces éléments sont sélectionnés, puis liés ensemble, c'est-à-dire connectés dans une configuration de relations, à travers une narration, ce qui leur donne suffisamment de contexte pour être doté de sens. C'est donc en insérant les segments des événements auxquels ils

⁶⁶ Il est important de noter que, même si nous avons accès au passé « objectif » d'une personne (c'est-à-dire, si nous la suivions à tous les moments de sa vie, ce que propose étrangement Piette [2013, 68-71]), celui-ci ne serait pas cohérent. Donner sens et cohérence est un acte interprétatif et donc, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, de sélection de sens et de mise en intrigue. Ainsi, même si nous savions tous les gestes d'un individu, nous ferions tout de même des sélections selon ce que nous considérerions comme pertinent à ce moment précis (donc selon nos objectifs et nos points de vue).

prennent part dans des histoires que les individus sont aptes à donner sens à leurs expériences⁶⁷ (McAdams 1993, 28, 30; 2018, 363-4; Somers 1994, 616-7; Holstein et Gubrium 2000, 107; Scherer-Rath 2013, 133-4). Cette action ne peut toutefois pas être accomplie seule, puisque, pour que les narrations et les logiques sur lesquelles elles s'appuient perdurent, bien que sous une forme constamment changeante, celles-ci doivent être validées par d'autres (Hervieu-Léger 1993, 137; Somers 1994, 618, 625; Ammerman 2013a, 300-1; Scherer-Rath 2013, 137). Ainsi, le sens généré par une narration n'a pas d'impact sur le monde s'il n'est pas social. De plus, comme nous l'avons vu, les narrations qu'un individu est en mesure de formuler dépendent des pratiques sociales dans lesquelles il est impliqué (Stowers 2014, 338-42). En ce sens, son contexte — c'est-à-dire le public devant lequel il s'exprime (Ammerman 2013a, 10, 300), ce que les témoins disent de lui (Ross et Bueheler 2004, 42), les arrangements sociaux où il se trouve, la demande d'information à laquelle il répond, le groupe auquel il est identifié et auquel il s'identifie (Holstein et Gubrium 2000, 3, 85, 105, 153), les narrations disponibles⁶⁸ (Somers 1994, 629-30; Hammack 2010, 508), etc. — influence les narrations adoptées et donc le sens attribué aux personnes, aux choses et aux événements. Cela dit, cette influence n'est pas unidirectionnelle, puisque les narrations individuelles transforment aussi le contexte. Ainsi, l'adoption d'une narration particulière oriente les sélections de sens subséquentes (Holstein et Gubrium 2000, 107, 161), pousse à l'action et donc à la transformation du contexte (Bottici et Challand 2013, 92), et mène les individus à accepter ou refuser les grandes narrations (*master narratives*), c'est-à-dire les discours dominants, de leur milieu (Hammack 2008, 224; 2010, 509). En ce sens, les narrations individuelles et leur contexte sont en co-construction. Ceux-ci ne sont donc jamais des produits, mais toujours des processus (Hammack 2010, 510; Holstein et Gubrium 2000, 70-1).

⁶⁷ Les histoires ainsi créées ont alors des logiques particulières. Celle-ci teinte ensuite les expériences que les individus sélectionnent et les interprétations qu'ils en font. En ce sens, les logiques des narrations ont tendance à s'autoperpétuer, même lorsque les narrations changent.

⁶⁸ Selon ces auteurs, les narrations disponibles découlent des grandes narrations dominant un milieu. Cela dit, je crois que cette interprétation des narrations pose problème, puisque, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, aucune de ces grandes narrations n'existe de façon identique dans la subjectivité des individus, ce qui remet en question leur existence même. Cependant, les discours dominants dans un milieu ont tout de même une influence considérable. Effectivement, ils donnent une grande quantité de ressources pour la formation de narrations individuelles et un contexte dans lequel ce processus peut se produire. Toutefois, si ces discours orientent les narrations individuelles, ils ne les déterminent pas. Les individus font eux-mêmes le travail d'association, ce qui rend chacune des narrations individuelles uniques, puisqu'elle est le résultat d'un travail individuel et situé (Holstein et Gubrium 2000, 107-8, 153, 167).

Cette compréhension des narrations — comme étant des pratiques sociales donnant sens aux individus et aux événements, c'est-à-dire permettant de les contextualiser, de les unifier et de les qualifier⁶⁹ — est réutilisée par certains auteurs, afin d'affirmer que les ensembles sociaux sont aussi en mesure d'acquérir une identité par le même processus. Par exemple, Worchel et Coutant (2004, 183-4, 195, 197) avancent que les groupes sont des réalités physiques ayant forme, structure et histoire, ce qui leur assure une existence continue et unifiée, et ce malgré le fait que leurs composantes, c'est-à-dire les individus en leur sein, changent constamment. Aux yeux de ces auteurs, c'est l'histoire des groupes qui agit comme leur identité. De ce fait, pour en assurer le maintien et donc leur existence, ceux-ci tentent généralement de l'imposer à leurs composantes. Une tension se forme alors entre le souci du groupe de préserver son identité et le désir des individus d'établir la leur. Ainsi, selon ces auteurs, c'est à travers la formation d'une narration sur le groupe que celui-ci est en mesure de former un tout ayant une identité, c'est-à-dire un sens. À mon avis, cette proposition révèle les risques que pose l'application d'un concept ayant initialement pour objet les individus aux ensembles sociaux. Effectivement, cela mène Worchel et Coutant à anthropomorphiser ces derniers, c'est-à-dire à leur attribuer des caractéristiques humaines, telles qu'une volonté, des objectifs et la capacité d'agir, qu'ils n'ont simplement pas. S'il est vrai que le contexte dans lequel les acteurs se trouvent — dont la catégorie à laquelle ils s'identifient et sont identifiés — influence les actions qu'ils posent, ils restent néanmoins les seuls capables d'agir. En ce sens, cette conceptualisation des ensembles sociaux tend à les essentialiser, puisqu'elle présume que certaines caractéristiques humaines leur sont innées. Outre les problèmes inhérents à l'essentialisation⁷⁰, cela a pour conséquence de rendre leur modèle inapte à la prise en compte de la temporalité, puisque l'essence est l'antonyme du changement, ce que le passage du temps

⁶⁹ Il est important de noter que cette façon de donner sens dans le temps grâce à la construction de narrations est une pratique humaine et ne se limite donc pas à un champ particulier de nos vies. En ce sens, les chercheurs aussi, lorsqu'ils tentent d'expliquer certains phénomènes, recourent aux narrations, ce qui les pousse à adopter les biais permettant leur formation. Cela dit, je ne crois pas qu'il soit réalisable d'évacuer cela de la recherche, puisque, sans ces processus de simplification, nous ne pourrions simplement rien saisir du monde (Ammerman 2010, 155; McAdams 1985, 28). Le mieux que nous pouvons donc faire est de tenter de tenir compte du processus de dotation de sens que nous employons et de ses limites. En ce sens, il est important de rester ouvert aux critiques à l'endroit des narrations que nous avançons (c'est-à-dire de tenir compte des « faits *désagréables* » décrits par Weber [2003, 96]), de façon à avoir conscience des biais que contiennent nos sélections.

⁷⁰ Par exemple, la construction d'une essence de violence à l'islam et à ses adhérents a, aujourd'hui, des conséquences tragiques pour ces derniers (Jackson 2007, 403-12; Schissler et coll. 2017, 8-14).

apporte nécessairement⁷¹. Néanmoins, ces auteurs ne sont pas les seuls à adhérer à cette conceptualisation groupiste des ensembles sociaux, celle-ci étant en réalité très fréquente en Occident. En effet, parce que la métaphore selon laquelle les regroupements partagent les caractéristiques des organismes y a une influence importante, les chercheurs ont tendance à les concevoir comme des entités dont la survie dépend de la satisfaction de besoins essentiels et dont la caractéristique principale est le mécanisme en assurant la reproduction⁷² (Somers 1994, 625-6; Rogers 2006, 491-2). Cette conceptualisation étant groupiste, anthropomorphique et essentialiste, nous devons tenter de nous en défaire le plus possible. À cette fin, certains concepts que nous employons fréquemment et dont l'usage n'est plus remis en question doivent être révisés.

D'abord, les concepts de *groupe* et de *société* posent problème, puisque, en utilisant un substantif pour désigner le processus par lequel les individus s'assemblent, nous occultons l'instabilité de leur contenu, ce qui participe au groupisme prévalant en sciences humaines et sociales. Sur cette question, Somers (1994, 626) propose de remplacer ces termes par celui de *cadre relationnel*, c'est-à-dire une configuration de relations entre des pratiques sociales⁷³. Ceci permet de ne plus mettre l'accent sur les frontières ou la nature des regroupements humains, mais plutôt sur les relations que leurs éléments entretiennent, ce qui facilite la prise en compte du changement⁷⁴. Ensuite, aux yeux de Brubaker et Cooper (2000), un autre concept dont nous devrions nous départir est celui d'*identité*. Effectivement, ceux-ci avancent que ce terme est trop ambigu pour être utile en recherche, puisqu'il peut prendre des sens variés et souvent contradictoires (2). Ainsi, l'identité peut être conçue comme la contrepartie de l'intérêt (au sens d'un mode non instrumental d'action politique et sociale) (6-7), comme la mêmeté entre les membres d'une catégorie (7), comme un

⁷¹ Mentionner que les groupes ont une histoire n'équivaut pas à tenir compte de l'effet de cette histoire, c'est-à-dire du passage du temps, sur l'ensemble social. Trop d'auteurs, lorsqu'ils discutent de l'histoire, la réifient, ce qui lui retire sa caractéristique la plus intéressante, soit la temporalité.

⁷² Cette idée se retrouve notamment chez Pace (2016, 34-5) qui, reprenant Luhmann, conçoit les groupes comme des systèmes sociaux agissant comme les autres types de systèmes (les cellules, les humains, etc.) et dont l'essence est leur mécanisme opérationnel spécifique (ce qui en assure la distinction, l'identification et la reproduction), soit l'*autopoiesis*.

⁷³ Dans l'article auquel je fais ici référence, Somers distingue les pratiques sociales des institutions et des narrations. Cependant, cela me semble problématique puisque, comme nous l'avons vu, les pratiques sociales sont l'unité ontologique de la socialité (Stowers 2014, 442). En ce sens, les narrations et les institutions, étant des produits sociaux, sont constituées de pratiques. Affirmer qu'elles sont distinctes et entretiennent des relations ne me semble donc pas adéquat. Ainsi, les cadres relationnels désignent plutôt ici les configurations de relations entre des pratiques sociales.

⁷⁴ Ceci rejoint la définition de la culture de Holstein et Gubrium (2000, 161). Effectivement, ceux-ci la comprennent comme une constellation de façons de comprendre et de représenter à la fois les choses et les actions, ainsi que d'attribuer du sens, ce qui permet aux individus d'orienter leurs actions.

aspect profond du soi personnel ou collectif (7), comme un produit contingent de l'action sociale et un fondement pour les actions suivantes (7-8) et comme l'expression de la nature instable, multiple, fluctuante et fragmentée du soi contemporain (8). Selon Brubaker et Cooper, deux usages se dégagent de ces compréhensions du terme : le premier, la conception forte, met l'accent sur la mêmeté à travers le temps ou les individus (10); le second, la conception faible, met plutôt l'accent sur l'instabilité et l'aspect construit de l'identité (11). Aux yeux de ces auteurs, chacun de ces usages pose des problèmes importants : la conception forte parce qu'elle participe à l'essentialisation des groupes et de leurs membres; la conception faible parce que, en répudiant l'idée de mêmeté à travers le temps, elle ne concerne plus véritablement l'identité (10, 11). En ce sens, ils avancent que ce concept doit être abandonné en recherche (c'est-à-dire comme une catégorie d'analyse), et ce même s'il est fréquemment employé par les acteurs (c'est-à-dire comme une catégorie de pratique). De plus, aux yeux de ces auteurs, l'utilisation actuelle du concept d'identité a pour effet de la réifier, puisqu'elle est traitée comme si elle existait objectivement. Les ensembles sociaux et les frontières sont alors perçus comme des objets toujours présents plutôt que comme des propriétés émergentes de contextes particuliers (4-6, 13-4, 25, 27-8). Ainsi, afin de surpasser ces problèmes, Brubaker et Cooper suggèrent d'adopter, comme catégories d'analyse, des concepts cernant mieux les sens que nous attribuons actuellement au terme d'identité. À cette fin, ils proposent trois ensembles de termes. Le premier est l'*identification* et la *catégorisation*. Celui-ci permet de mettre l'accent sur le processus (de formation identitaire) plutôt que sur la condition (d'avoir une identité) (14-7) et ne suppose pas que l'identité existe (26-7). Le second est l'*autocompréhension* et l'*emplacement social*. Celui-ci permet de désigner les moments où les actions individuelles et collectives ne sont pas régies par des intérêts structurellement déterminés, de tenir compte de la nature située et particulariste de la subjectivité, et de comprendre un individu comme pouvant être stable à travers le temps sans pour autant en fixer les attributs (17-8). Le troisième est la *communauté*, la *connectivité* et la *qualité d'être un groupe (groupness)*, c'est-à-dire le sentiment d'appartenir à un groupe distinct et borné, de solidarité envers ses pairs et de différence envers les autres (19-20). Compte tenu de ces précisions conceptuelles, il est apparent que la proposition de Worchel et Coutant — selon laquelle les groupes ont une identité et que celle-ci correspond à son histoire — est insatisfaisante. L'identité est une catégorie émique résultant d'une catégorisation, d'une compréhension ou d'un sentiment, c'est-à-dire d'activités effectuées par des individus. Chacun d'entre eux occupant un emplacement social unique, les identités

attribuées aux cadres relationnels, soit leur histoire, sont donc aussi nombreuses qu'il y a d'individus pour les concevoir. De ce fait, un cadre relationnel n'a pas d'identité singulière. Cela dit, ce qui est surprenant et qui demande à être expliqué est la propension des acteurs à former, par eux-mêmes, des histoires, c'est-à-dire des narrations, suffisamment semblables les unes aux autres pour être perçues comme identiques et donc partagées, et ce même lorsqu'il n'y a pas de contacts directs entre eux⁷⁵. Ainsi, il nous faut à présent tenter d'éclaircir le processus par lequel les narrations sont transmises, puis deviennent partagées.

3.2. La transmission des narrations

Puisque les narrations sont des pratiques sociales effectuées par des individus, celles-ci n'existent pas hors du moment et du lieu où elles sont mises en œuvre, c'est-à-dire réalisées en paroles ou en gestes⁷⁶. De ce fait, une narration, parce qu'elle ne réfère pas à une réalité transcendante, doit être comprise comme une activité créatrice. À travers cet exercice, une personne s'approprie les éléments sociaux qu'elle côtoie et les met en relation; cette mise en relation les rend alors applicables au contexte où la pratique a lieu (Holstein et Gubrium 2000, 116; Stowers 2014, 446; Bottici et Challand 2010, 12-3). Parce que chaque individu occupe une place spécifique dans un cadre relationnel et que cette place change à chaque instant (Ammerman 2013a, 300), il s'ensuit que chaque narration est unique et ne peut être répétée. Par conséquent, le terme de *narration commune* est un abus de langage, puisque deux personnes (et même une personne seule) ne mettent jamais en pratique une narration identique. Cela dit, si elles ne sont pas communes, elles peuvent toutefois présenter suffisamment de similarités pour que, à première vue, elles semblent l'être. Celles-ci constituent alors les variantes d'une narration imaginée⁷⁷ (Bottici et Challand 2013, 90). Ce que nous devons désormais comprendre est le processus par lequel des narrations peuvent, dans un certain cadre relationnel, s'aligner, ce qui leur donne l'apparence d'être partagées.

⁷⁵ Affirmer que l'expérience commune forme un caractère commun (Juteau 2015, 73-4) n'est pas suffisant. Ce n'est pas parce que plusieurs individus vivent une même expérience qu'ils vont construire la même narration autour de celle-ci et donc y attribuer le même sens. L'expérience commune n'entraîne pas nécessairement un sens commun.

⁷⁶ Ainsi parler de narrations disponibles (comme le fait, par exemple, Hammack [2010, 508]) pose problème, puisque cela laisse entendre que des narrations peuvent exister comme des objets indépendamment de leur mise en pratique.

⁷⁷ Cette narration est imaginée au sens où elle n'est jamais mise en pratique et n'existe donc pas réellement. Seules ses variantes, c'est-à-dire les narrations suffisamment similaires pour apparaître identiques, sont exprimées dans des pratiques et existent.

Bien que les narrations n'existent que lorsqu'elles sont exprimées dans des pratiques qu'elles justifient, celles-ci peuvent, dans un certain sens, être objectivées (Luckmann 1967, 44). Par cela, je n'avance toutefois pas qu'elles ont la capacité de devenir des objets. Plutôt, parce qu'elles permettent aux individus de doter le monde de sens et que, par conséquent, elles orientent les gestes qu'ils posent, celles-ci ont une influence sur la manière dont ils façonnent des objets. En ce sens, les narrations peuvent être reconnaissables dans leur forme, et ce même si elles n'y sont pas réellement. Pour certains auteurs, ces objets sont donc des *icônes*, au sens où leur forme présente des segments des narrations ayant été utilisés dans leur construction, ce qui permet la formation de nouvelles narrations par synecdoque, c'est-à-dire par l'insertion de ces segments de narration dans les nouvelles narrations utilisées pour les interpréter. Plusieurs narrations peuvent alors partager certains traits, soit les éléments objectivés dans la forme des icônes, ce qui leur donne parfois l'apparence d'être identiques, même si elles ne sont, au mieux, que des variantes⁷⁸ (Mahmood 2009, 845; Bottici et Challand 2010, 26). Les icônes peuvent prendre la forme de discours (comme une allocution), d'images (comme une affiche publicitaire), de choses (comme une croix), de structures reproduisant des expériences (comme des enfants jouant aux *cowboys* et aux *indiens*), etc. (Mahmood 2009, 842-3; Hammack 2010, 531) Tous ces objets ont initialement été formés dans des contextes précis et donc par des narrations particulières. Cela dit, lorsque les individus y sont exposés, ceux-ci n'ont accès qu'à un segment de ces narrations et doivent donc les interpréter pour en compléter le sens, ce qui est souvent fait implicitement et inconsciemment⁷⁹. Par conséquent, ces interprétations ne sont généralement pas clairement exprimées ou réfléchies, et aucun effort systématique n'est entrepris pour les transmettre. De ce fait, contrairement à ce qu'affirme

⁷⁸ Ce que je présente ici n'est pas exactement la conceptualisation proposée par Bottici et Challand. Effectivement, je crois que leur usage des termes *icône* et *synecdoque* pose problème, puisque ceux-ci laissent entendre que les segments de narrations renvoient à une réalité, c'est-à-dire la narration ayant été utilisée pour construire l'icône. Or cela est impossible puisque cette narration n'existe plus une fois que l'objet a été formé. En ce sens, la narration dans les gestes de la personne construisant l'objet, la narration dans la forme de l'objet et la narration formulée par la personne interprétant l'objet réfèrent, au mieux, à des variantes, et non pas à une même narration. Ces termes sont toutefois centraux dans la conceptualisation de Bottici et Challand et je les reprends donc (avec certaines adaptations). Toutefois, il serait nécessaire d'en faire une critique plus élaborée et de proposer des concepts plus appropriés.

⁷⁹ Ici, le terme *inconscient* réfère au fait qu'il y a des choses et des expériences dont les individus ont conscience et d'autres dont ils n'ont pas conscience. En ce sens, l'inconscient ne désigne que ce dont nous n'avons pas conscience. Cela ne se limite toutefois pas uniquement à ce qui n'est pas su par une personne, mais concerne également ce qui est su, mais qui n'est pas reconnu; ce qui est reconnu, mais qui n'est pas considéré comme posant problème; ce qui est considéré comme posant problème, mais qui n'est pas pris avec un niveau adéquat de détachement ou d'objectivité. L'utilisation de ce terme n'a donc pas pour but d'identifier un objet précis, mais tente plutôt de rendre compte du fait qu'il existe des contenus jamais clairement dits, formés ou délimités qui, même si nous n'en avons pas conscience, peuvent nous influencer (Bottici et Challand 2010, 28, 49).

Luckmann (1967, 47), les individus n'intègrent pas réellement les visions du monde de leur époque en bloc. En réalité, c'est grâce à l'exposition cumulative aux icônes et donc aux segments de narrations présents dans leur forme que les acteurs acquièrent le matériel nécessaire pour construire leurs propres narrations (Bottici et Challand 2010, 16, 19, 29-30). Ainsi, les narrations ne sont pas réellement ce que les individus transmettent, mais ce sont plutôt les icônes façonnées par ces individus qui le sont. La forme de ces icônes conserve certaines traces des narrations qui ont orienté les gestes permettant leur formation. Ces traces peuvent alors influencer les interprétations du monde des personnes par effet cumulatif dans leur inconscient. Cela dit, si l'exposition aux icônes se produit tout au long de la vie des individus, ce sont celles qui leur sont transmises durant leur enfance — les mélodies chantées par leurs parents, les histoires qui leur sont racontées, les jouets qu'ils reçoivent, etc. — qui auront l'effet le plus durable sur les narrations qu'ils formeront pour le reste de leurs jours et donc sur les actions qu'ils poseront. Effectivement, ces icônes leur fournissent les éléments de base à partir desquels leurs premières narrations sont ensuite construites. Ces dernières justifient alors l'accomplissement de certains gestes concordant avec leur logique, ce qui favorise la formation de nouvelles narrations similaires à celles ayant inspiré ces gestes. En ce sens, pour certains auteurs, ces premières icônes viennent constituer les *convictions* les plus fondamentales des individus, ce qui peut être très difficile à changer par la suite⁸⁰ (Bottici et Challand 2010, 30-1).

Ainsi, l'exposition aux icônes est un aspect fondamental du processus de formation des narrations. Par conséquent, ceux qui sont en contact avec les mêmes icônes et donc avec les mêmes segments de narrations sont plus susceptibles de créer des narrations similaires, puisqu'ils les construisent à partir d'éléments similaires. Il est donc beaucoup plus probable pour les individus appartenant au même cadre relationnel, où coexistent les mêmes icônes, d'avoir des interprétations du monde concordantes. Cela dit, il est impossible que ces individus soient en contact avec un ensemble identique d'icônes. En ce sens, même si leurs narrations se ressemblent, elles sont toujours distinctes. Ainsi, même s'il existe, au sein d'un cadre relationnel, des histoires similaires qui sont partiellement transmises à travers la socialisation, celles-ci ne se recoupent pas en *une* histoire

⁸⁰ Cela ne signifie toutefois pas que les acteurs conservent la même interprétation de ces éléments de bases durant toute leur vie. Il s'agit plutôt de réinterprétations qui, bien que similaires, sont toujours distinctes.

commune⁸¹. Aucune narration n'est donc universelle puisque sa mise en pratique est toujours située, ce qui implique une exposition unique aux icônes (Bottici et Challand 2010, 30; Hammack 2008, 235). Cette réalité est toutefois désagréable aux êtres humains. En effet, conformément au mode catégoriel de la pensée, ils suspendent le temps afin de qualifier les objets; ceux-ci ont alors tendance à concevoir les choses (dont eux-mêmes) comme ayant une identité, c'est-à-dire comme étant un et même peu importe la situation. De ce fait, leurs narrations (dont leur biographie), c'est-à-dire les histoires justifiant leurs pratiques, ne leur apparaissent pas comme étant en constante transformation, mais plutôt comme étant des objets immuables si personne ne les pervertit. Ainsi, ils croient généralement qu'elles peuvent rester identiques si elles sont protégées.

Dans le but de préserver les narrations qui leur tiennent à cœur, de nombreux acteurs tentent de prévenir leur transformation. Un des moyens utilisés consiste à en contrôler la communication, et ce par l'usage de rites et de textes, c'est-à-dire de gestes et de paroles objectivés⁸². L'objectif est alors d'exposer les individus aux mêmes icônes à travers le temps — en les répétant avec le moins de modifications possibles — afin que ces personnes soient mises en contact avec le sens que ces icônes possédaient lors de leur création. Ainsi, malgré les transformations dans le contexte, chaque personne peut faire l'expérience de ces segments de narrations et les adopter à son tour (Pace 2016, 59, 105-7). En ce sens, en contrôlant la façon dont les icônes sont transmises — c'est-à-dire en s'assurant que les individus, peu importe l'époque ou le lieu, assistent aux mêmes gestes et aux mêmes paroles et en incorporent les segments de narrations —, certains acteurs tentent d'empêcher la transformation des narrations qui les ont formées. Cependant, aux yeux de Pace (2016, 36, 48-9, 105), ces efforts sont voués à l'échec, puisqu'ils reposent sur l'idée erronée que la communication peut être entièrement contrôlée par un de ses participants. Afin de bien saisir cette affirmation, quelques précisions s'imposent quant à la conception de la communication de cet

⁸¹ Pour Juteau (2015, 22-3, 77, 80-1, 109), c'est durant l'enfance que la *culture* matérielle et non matérielle d'un groupe est transmise aux enfants. Puisque cela est principalement fait par les mères et que leur travail est généralement invisibilisé, la culture apparaît alors comme primordiale et naturelle. Aux yeux de cette auteure, c'est de cette façon que l'histoire du groupe vient déterminer les individus. Bien que cette explication de l'aspect primordial de la culture, c'est-à-dire des segments de narration contenus dans la forme des icônes, me semble convaincante, cette utilisation du terme *histoire* pose toutefois problème, puisqu'elle laisse entendre que les cadres relationnels possèdent une narration commune pouvant se transmettre de génération en génération avec un nombre minime de modifications.

⁸² Bien que l'auteur auquel je me réfère ici (Pace 2016) se concentre spécifiquement sur les systèmes de croyances religieuses et que, en ce sens, son propos concerne surtout les rituels religieux et les textes sacrés, je ne crois pas que son argument s'y limite. Effectivement, on retrouve autant de rituels (le jour du Souvenir par exemple) et de textes sacrés (une constitution par exemple) dans les contextes séculiers.

auteur. Selon lui, celle-ci n'est pas une simple action (soit l'action d'annoncer et d'attendre une réponse), mais plutôt un ensemble d'actions ayant lieu simultanément. Ainsi, lorsqu'un individu tente de communiquer une information à quelqu'un d'autre, il fait, dans un premier temps, une sélection du sens qu'il souhaite communiquer. Dans un deuxième temps, il la modifie de façon à en faire un objet pouvant être transféré, c'est-à-dire une icône. Finalement, celui recevant cet objet doit à son tour en sélectionner le sens afin de comprendre ce qui lui a été transmis. Si ce second individu n'était exposé au cours de sa vie qu'à cette icône, la sélection de sens qu'il ferait à la fin de cette communication serait nécessairement identique à celle faite par celui l'initiant, puisqu'il n'existerait pas de sens hors de leur relation. En réalité toutefois, cet individu évolue au sein d'un environnement où il est en contact avec des narrations sur lesquelles aucun des participants à la communication n'a de contrôle. Ces narrations agissent alors comme un horizon de sens, c'est-à-dire comme un nombre infini de références que celui recevant l'icône peut utiliser pour en compléter le sens. Les acteurs participant à la communication n'étant pas exposés aux mêmes icônes, il s'ensuit que ceux-ci font des sélections de sens différentes. Ainsi, personne ne peut être assuré que la sélection de sens qu'il tente de transmettre est celle que l'autre comprend, et ce peu importe l'icône qu'il utilise. En ce sens, croire que les individus, parce qu'ils sont exposés aux mêmes rites et aux mêmes textes, ont accès au même sens ne tient pas compte du fait que c'est grâce au contexte, c'est-à-dire les narrations auxquelles ils sont exposés, que ceux-ci sont capables de compléter le sens de ces icônes. Répéter une parole ou un geste ne permet donc pas la préservation des narrations, puisque c'est grâce à ce qui se trouve hors de cette communication que les individus sont aptes à les comprendre. Une seconde raison expliquant pourquoi les narrations se transforment nécessairement est que l'attribution de sens est un processus créatif. Effectivement, puisque les narrations ne sont jamais transmises en entier aux individus, ces derniers doivent s'adonner à une forme de bricolage, c'est-à-dire qu'ils assemblent les segments de narration qu'ils reçoivent en un tout ayant sens. Bien que la narration qu'ils forment alors puisse être très semblable à celles des autres acteurs, ils sont aussi capables d'une certaine originalité. Ainsi, parce que les individus sont des êtres créatifs, ils peuvent à tout moment faire des assemblages de sens uniques, ce qui rend impossible la préservation d'une narration (McGuire 2008, 196; Ammerman 2013a, 290). Enfin, une troisième raison expliquant pourquoi les tentatives de maintien des narrations à travers le temps sont vaines est que la persistance des pratiques permettant la formation des icônes dépend de leur succès empirique. Effectivement, puisque les pratiques sont justifiées par des

narrations, celles-ci sont souvent accomplies dans la perspective d'atteindre un futur espéré. Cependant, si ces pratiques ne réalisent pas ce que les individus en attendent (du moins s'ils n'en ont pas l'impression), celles-ci sont généralement abandonnées. Au Moyen-Âge par exemple, lorsque la vénération d'un saint ne semblait pas apporter les bénéfices voulus, celui-ci était alors délaissé et ses images pouvaient même être brutalisées (McGuire 2008, 32, 197). Cela dit, lorsqu'une pratique cesse, cela ne signifie pas que les objectifs qu'elle était censée atteindre disparaissent avec elle. Alors, les acteurs adoptent de nouvelles pratiques qui, à leurs yeux, sont susceptibles de réussir là où la précédente a échoué. Ce processus se poursuit jusqu'à ce qu'ils en trouvent une qui semble fonctionner ou bien que leurs objectifs changent (Oberoi 1994, 15-6). Ainsi, simplement répéter les mêmes gestes et les mêmes paroles ne garantit pas la transmission des segments de narrations qu'ils contiennent; il faut aussi qu'ils permettent aux individus d'atteindre le futur qu'ils espèrent.

Par conséquent, tenter de contrôler la communication des icônes n'est pas un moyen efficace pour empêcher le changement des narrations à travers le temps. Cela n'implique toutefois pas que celles-ci, lorsqu'elles sont communiquées, acquièrent un sens complètement étranger à celui envisagé par l'initiateur de ce processus. En effet, bien qu'elles se transforment, les narrations qui sont alors créées ne sont pas à proprement parler *nouvelles*, puisque leur formation dépend surtout de l'assemblage d'éléments déjà présents (Hervieu-Léger 1993, 125; Pace 2016, 6, 43, 69). En ce sens, si les narrations sont nécessairement originales, ce qu'elles mettent en relation ne l'est certainement pas. Ainsi, lorsqu'une narration vient en remplacer une autre, hormis quelques exceptions, la plupart des éléments les composant sont identiques. Par conséquent, leur transformation à travers le temps est généralement un processus graduel, puisque chaque nouvelle narration est, en réalité, très semblable à celle qui la précédait. Par exemple, les narrations justifiant aujourd'hui l'islamophobie sont en réalité très banales, puisqu'elles sont surtout des réassemblages partiels d'éléments des narrations anti-islamistes et racistes européennes (Taras 2013, 419, 422). Malgré quelques différences, il existe donc une continuité certaine entre celles-ci. Cependant, puisque les individus sont exposés à des ensembles uniques d'icônes au cours de leur vie, les éléments auxquels ils ont accès pour former de nouvelles narrations ne sont jamais exactement les mêmes. Les permutations et les remplacements qu'ils peuvent opérer sont donc toujours singuliers. Par conséquent, non seulement les changements graduels que connaissent les narrations sont

différents d'une personne à l'autre, mais ces dernières se distinguent de plus en plus à mesure que les éléments auxquels les individus ont accès pour les construire se différencient. De ce fait, les narrations guidant les pratiques individuelles au sein d'un cadre relationnel tendent à se pluraliser au fil du temps (Ammerman 2010, 162). Logiquement, cette tendance devrait empêcher l'émergence d'autocompréhensions collectives, c'est-à-dire de groupes, puisque la formation d'histoire commune, c'est-à-dire de l'élément indispensable à la communalisation (Juteau 2015, 37), devrait être impossible. Ainsi, un autre processus explique comment certaines narrations peuvent devenir (du moins, avoir l'apparence d'être) partagées et comment les autocompréhensions collectives peuvent se construire. À mon sens, la clé pour comprendre ce second processus est un phénomène que nous avons déjà abordé dans le chapitre 1, soit les *effets de période*.

3.3. Le partage des narrations et la formation des groupes

Les *effets de période* sont des réactions sociales face à des événements se produisant soudainement dans un cadre relationnel donné. Dans certaines circonstances, ceux-ci peuvent avoir un impact similaire sur tous les acteurs du cadre relationnel, alors que, dans d'autres circonstances, ceux-ci occasionnent des réactions contradictoires dans ses différents segments⁸³. Les événements à l'origine de ces effets de période, bien qu'il soit souvent difficile de les identifier, sont soit le résultat de transformations endogènes au cadre relationnel⁸⁴, soit le résultat d'une intervention exogène au cadre relationnel⁸⁵. Dans le premier cas, ils découlent de changements graduels dans les pratiques et les narrations des acteurs y œuvrant, et ce par le mécanisme de la transmission des icônes. Dans le second cas, ils résultent plutôt de l'introduction d'éléments nouveaux déviant de l'ordinaire et demandant une explication urgente⁸⁶ (Straughn et Feld 2010, 287, 302; Bruner 2008,

⁸³ Il faut comprendre ces alternatives comme appartenant à un spectre, et non comme deux catégories binaires.

⁸⁴ Les évolutions technologiques ayant mené à l'invention de l'imprimerie et les évolutions idéologiques ayant mené à la formation du marxisme sont des exemples de changements graduels au sein d'un cadre relationnel entraînant un effet de période.

⁸⁵ La colonisation est un exemple important d'intervention exogène entraînant un effet de période. Cela dit, tout événement marquant et inattendu affectant une majorité d'individus dans un cadre relationnel donné et perpétré par des acteurs n'y appartenant pas occasionne cet effet. En ce sens, le 11 septembre 2001 doit aussi être considéré comme une intervention exogène.

⁸⁶ Par la distinction entre les transformations endogènes et exogènes, je veux surtout insister sur le fait que certaines d'entre elles sont le résultat d'une évolution graduelle alors que d'autres ont été causées par l'apparition de quelque chose de relativement nouveau et d'inattendu. Cette distinction contient toutefois certains pièges dont nous devons tenir compte. Effectivement, elle reproduit aussi la métaphore des organismes en présumant que des frontières claires

35-6). Lorsque ces événements surviennent, cela entraîne des modifications majeures au sein du cadre relationnel. Alors, les narrations utilisées pour justifier les pratiques qui y ont lieu perdent leur pertinence, puisqu'un nouveau savoir empirique les décrédibilise. Ainsi, elles n'ont plus la capacité de générer du sens, ce qui cause de l'incompréhension et de la souffrance chez les individus (Somers 1994, 630). De nouvelles narrations, très différentes de celles qui étaient utilisées jusque-là (du moins, plus originales que celles qu'aurait engendrées le processus de transformations graduelles), doivent donc rapidement être formées afin de donner sens au nouveau cadre relationnel. Puisque ces nouvelles narrations sont construites par nécessité, en réaction à un choc, celles-ci sont généralement teintées par des émotions fortes (tel que la peur). Ceci tend à générer un type particulier de narration, soit des *mythes*. Selon Bottici et Challand (2010, 9, 15, 20, 24), ces derniers sont des réponses au besoin de signification des êtres humains, c'est-à-dire leur besoin de concevoir le monde comme ne leur étant pas indifférent⁸⁷. Ce qui les distingue des autres formes de narrations est qu'ils favorisent un cadrage dramatique des conditions et des actions auxquels ils donnent sens. Par conséquent, ils suscitent des réponses émotionnelles fortes chez ceux les employant⁸⁸. Généralement, ce cadrage met en opposition un *Nous* et un *Autre*, le second

existent entre ce qui est interne et externe. Or, comme nous l'avons vu, cela n'est pas cas. Par exemple, certains auteurs, comme Juteau (2015, 268-9), semblent concevoir les frontières de la nation comme étant les limites claires d'un organisme. Cependant, pour une communauté isolée dans un pays, les événements se produisant au niveau national peuvent sembler très exogènes. En ce sens, un système est toujours composé de sous-systèmes pour qui, ce qui se passe dans le système dont il fait partie semble extérieur (Pace 2016, 70). Inversement, il est possible, en particulier avec le développement des moyens de communication et de transport, de concevoir l'ensemble du monde comme étant un seul cadre relationnel (comme le fait McLuhan 1989 [1962]). À ce moment, tout ce qui s'y passe est en quelque sorte endogène. Aussi, en ce qui concerne l'événement exogène par excellence qu'est la colonisation (Juteau 2015, 37), il est pertinent de souligner que, à l'exception des Amériques, il y avait généralement contact, c'est-à-dire des relations, entre les différents peuples du monde avant qu'il n'y ait conquête (Arnal et McCutcheon 2012, 111). Ainsi, il est possible de concevoir les transformations qu'elle a engendrées comme résultant d'une évolution endogène graduelle au sein d'un cadre relationnel. En ce sens, déterminer si un événement est exogène ou endogène dépend du point de vue, ou plutôt, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, dépend de la narration utilisée afin de donner sens aux événements.

⁸⁷ Aux yeux de Bottici et Challand (2010, 14-5; 2013, 89-90), ce besoin découle de notre relation spécifique au monde qui, contrairement aux autres animaux, ne nous est jamais adapté. Je ne souhaite toutefois pas m'attarder sur ce point, car, s'il n'est pas nécessairement faux, il ne me semble pas appuyé. Effectivement, nous comprenons très mal la façon dont les animaux perçoivent le monde et les besoins qu'ils ressentent (Adamczyk et coll. 2015, 580-1). En ce sens, ces grandes affirmations concernant la nature de l'être humain et sa spécificité vis-à-vis du reste du monde vivant me semblent peu convaincantes.

⁸⁸ À mon sens, le rôle des émotions n'est pas clair dans la théorisation présentée par Bottici et Challand. Effectivement, ceux-ci laissent entendre qu'elles sont des conséquences de la formation des mythes, c'est-à-dire que c'est à cause du cadrage dramatique que la narration est imprégnée d'émotion. Cependant, cela ne tient pas compte du fait que, pour qu'un mythe se manifeste, il faut que les variantes de narration qui le précèdent disparaissent, ce qui est un processus généralement émotif, voire traumatique, et ce surtout lorsqu'il est causé par des effets de période. En ce sens, les mythes naissent de ces émotions et en sont teintés par la suite. Cela ne signifie pas toutefois que ce cadrage dramatique n'accroisse pas ces émotions et n'encourage pas ainsi les individus à agir. En ce sens, malgré ce bémol, la théorisation de Bottici et Challand me semble toujours utile.

constituant une menace pour le premier. Ainsi, le sentiment qui teinte les mythes est souvent la peur⁸⁹ (2013, 167-8, 170-1, 177; Hammack 2008, 224). Parce que les mythes entretiennent une émotion, ceux-ci n'ont pas uniquement pour effet de cadrer le monde afin qu'il ait sens, mais invitent aussi les individus à y agir. En ce sens, ils créent les conditions de leur propre réalisation, puisque, en orientant le comportement des acteurs, ils rendent leur cadrage vrai, et ce même s'il ne l'était pas au départ. Ainsi, la validité des mythes, c'est-à-dire les raisons pour lesquelles il apparaît logique pour les individus de les mettre en pratique, ne repose pas sur des preuves, mais plutôt sur leur capacité à expliquer les conditions du moment et à répondre aux besoins de signification. Cependant, en poussant les individus à agir, les mythes sont en mesure de créer les preuves qui leur faisaient d'abord défaut et donc de devenir « vrais » (Bottici et Challand 2010, 9, 20, 22-3, 86).

Aux yeux de Bottici et Challand (2010, 16; 2013, 4, 167-8), les mythes ont donc un fonctionnement et des caractéristiques qui leur sont spécifiques. En ce sens, ces auteurs insistent sur l'importance de ne pas les confondre avec les autres types de narrations, tels que les récits et la religion. À mon avis toutefois, ces distinctions n'ont pas lieu d'être, du moins, pas catégoriquement. En ce qui concerne les récits, ces auteurs avancent que, si ces derniers sont aptes à véhiculer un sens — c'est-à-dire à énumérer les événements selon un ordre particulier à la manière d'un livre d'histoire —, seuls les mythes, grâce à leur cadrage dramatique, donnent accès à la signification — c'est-à-dire au sentiment selon lequel le monde ne nous est pas indifférent. Par conséquent, pour ces auteurs, amalgamer ces deux concepts est une erreur analytique, puisque, bien que les mythes soient des récits, tous les récits ne sont pas des mythes, les mythes étant les seuls à avoir le fondement émotionnel nécessaire pour répondre au besoin de signification. S'il est vrai que les mythes se démarquent par la forte émotivité sur laquelle ils sont construits, il ne me semble pas juste pour

⁸⁹ Sur cette question, la théorisation de Bottici et Challand semble s'apparenter à la *group threat theory*. Celle-ci postule que ce qui motive l'action est la compétition pour des ressources rares. En ce sens, si des groupes minoritaires semblent être en mesure de soustraire des avantages politiques et économiques au groupe majoritaire, ce dernier adopte des attitudes négatives à leur endroit. C'est donc le sentiment de menace qui pousse les groupes à adopter certains comportements vis-à-vis les autres (Bohman et Hjerm 2014, 939-40). Bien que je sois d'accord avec l'affirmation selon laquelle la peur peut pousser des individus à agir contre ceux qu'il a catégorisés, je pense que la *group threat theory* survalorise la question des ressources comme fondation au conflit. Elle tient trop pour acquis que les individus ont une compréhension objectivement raisonnée de leur situation et qu'ils peuvent percevoir comment les autres ont le potentiel de leur retirer certains avantages. En ce sens, cette théorie ne tient pas assez compte de la façon dont le sentiment de menace est émotif (ce qui ne signifie pas qu'il est illogique). Dans le cas des mythes, étant des narrations donnant sens à l'émotion, ceux-ci ne sont pas raisonnés dans les termes décrits par la *group threat theory* et n'entraînent pas des actions aussi prévisibles. Ainsi, bien qu'ils se ressemblent, je ne crois pas que le sentiment de peur décrit par Bottici et Challand soit similaire au sentiment de menace tel que conçu dans la *group threat theory*.

autant de réduire les récits à de simples énumérations d'événements. En effet, ceux-ci sont des narrations et, en ce sens, n'existent pas hors des pratiques dans lesquelles ils sont mobilisés⁹⁰. Or, pour que les individus les utilisent, il faut qu'il leur apparaisse justifié de le faire. Généralement, ce qui rend légitime l'existence des récits est leur capacité à répondre au besoin que le monde ait sens. Ceux-ci y parviennent en lui donnant une cohérence rassurante, grâce à la simplification et à la liaison du présent, du passé et du futur, ce qui implique nécessairement certaines émotions (même si elles ne sont pas toujours aussi intenses que ce qu'imaginent Bottici et Challand). S'ils ne réussissent pas à combler ce besoin, les acteurs cessent éventuellement de les employer, ce qui entraîne leur disparition. Ainsi, il n'y a pas de récits dont les variantes perdurent qui ne font que répertorier froidement les événements. Ceux-ci doivent aussi permettre aux individus de doter le monde de sens, d'orienter leur attention sur certains phénomènes et de justifier leurs pratiques⁹¹. Par conséquent, les mythes sont simplement des récits comportant une plus grande charge émotionnelle. Ces deux concepts ne sont donc pas qualitativement différents. En ce qui concerne la religion, Bottici et Challand (2010, 11, 13) la définissent comme une réponse aux questions ultimes concernant la vie et la mort. Aux yeux de ces auteurs, à cause de l'objet dont elle traite, celle-ci a tendance à produire des histoires *sacrées* qui se cristallisent en un canon pouvant être interprété, mais qui ne peut pas être changé, ce qui rend impossible la cohabitation d'une pluralité d'histoires la concernant. Bien que, à mon avis, plusieurs aspects de cette définition de la religion posent problème⁹², je ne souhaite toutefois pas m'y attarder ici, le sujet ayant déjà été longuement discuté au chapitre 2. Il suffit de dire ici que — compte tenu de la définition de la narration employée dans ce mémoire, c'est-à-dire comme une pratique sociale permettant au passé, au présent et au futur d'être intégrés en tout ayant unité, but et sens — la religion, telle que caractérisée

⁹⁰ Il est important d'insister sur le fait que les narrations ne sont pas des objets, et ce même lorsqu'elles sont mises sur papier. Celles-ci n'existent que durant l'instant où elles sont interprétées et se transforment à chaque fois qu'elles le sont à nouveau. En ce sens, les narrations doivent être racontées, performées, vues, entendues, etc. pour faire partie de la réalité.

⁹¹ Bottici et Challand (2013, 4) distinguent le sens (qui a trait aux récits) de la signification (qui a trait aux mythes) en affirmant que « [t]he concepts of “meaning” and “significance” are only partially overlapping because something can be endowed with meaning (such as a mathematical equation or a series of events) but still remain completely insignificant to a given social group ». À mon avis toutefois, ce qui distingue ces deux catégories (qui devraient réellement être considérées comme un spectre) est l'émotivité sur laquelle elles reposent. Ainsi, la signification n'est qu'un sens davantage teinté d'émotion.

⁹² En résumé, il s'agit selon moi d'une définition substantive mettant excessivement l'accent sur un trait de la religion (les questions ultimes ayant trait à la vie et à la mort), et ce sans justification satisfaisante; comprenant la religion à travers le modèle des religions exclusivistes et textuelles abrahamiques (ce qui constitue une généralisation d'une compréhension émique); présentant le sens comme pouvant exister dans l'objet, c'est-à-dire hors de la pratique interprétative, etc.

par Bottici et Challand, est avant tout une forme de narration. Par conséquent, elle n'est pas qualitativement différente des mythes. En ce sens, la distinction que ces auteurs font entre récit, mythe et religion ne me semble pas convaincante, puisque ceux-ci concernent le même processus de dotation de sens aux conditions présentes, quoiqu'avec plus ou moins d'émotions⁹³. Cela dit, le concept de mythe reste utile, puisqu'il permet de désigner les narrations émotives formées suite à des effets de période. Ainsi, ce qui distingue les mythes des récits et de la religion n'est pas l'objet dont ils traitent ou leur fonctionnement, mais plutôt le contexte dans lequel ils se forment. Maintenant que nous avons discuté des mythes, nous avons désormais en main tous les éléments nécessaires afin de tenter d'expliquer le processus de formation des groupes. Il ne reste plus qu'à les lier.

Au chapitre 1, nous avons vu que, à cause de la complexité du monde, les individus ont recours à certaines techniques cognitives quasi automatiques afin de le simplifier et de le rendre intelligible, ce qui leur donne la capacité d'y agir. Un de ces moyens, la catégorisation, permet aux acteurs d'extraire un maximum d'informations d'une situation donnée, et ce avec un minimum d'efforts. Effectivement, grâce à ce réflexe, il leur devient possible de prévoir le comportement des personnes qui les entoure en fonction de la catégorie à laquelle elles sont identifiées, ce qui facilite grandement la prise de décisions. Cela dit, bien que cette analyse cognitiviste du processus de catégorisation soit généralement convaincante, celle-ci ne parvient pas à expliquer comment un sens est attribué à ces catégories et comment ce sens se transforme à travers le temps (Brubaker et coll. 2004, 37-9, 50-1). À mon avis, cette difficulté découle du fait que la catégorisation n'est pas le seul outil utilisé par les individus afin de rendre la réalité intelligible. En effet, c'est grâce au mode narratif de la pensée que ceux-ci sont en mesure de contextualiser ces catégories, c'est-à-dire de les insérer dans des narrations qui leur donnent sens. Or, ceux qui agissent dans ces histoires ne sont pas de véritables individus, mais des personnages (ou des *imagoes*), soit des êtres avec des caractéristiques humaines (Ricoeur 1990, 170; McAdams 1993, 25). Par conséquent, lorsque les acteurs insèrent dans leurs narrations des catégories (comme des groupes ethniques ou religieux), ils ont alors tendance à les anthropomorphiser, c'est-à-dire à les concevoir avec des contours clairs, une

⁹³ Cette distinction permet surtout à ces auteurs de définir les mythes et la signification négativement, c'est-à-dire en opposition au sens et aux récits, ainsi qu'au sens ultime et à la religion (Bottici et Challand 2010, 4). Par conséquent, bien qu'elles aient pu leur être utiles dans le cadre de leurs recherches, je ne crois pas que les définitions qu'ils offrent du sens et du sens ultime soient justes.

intentionnalité, des besoins, etc., puisque ceux-ci ne sont alors plus réellement des catégories, mais plutôt les personnages d'une histoire expliquant le monde. En ce sens, le mode narratif de la pensée explique, au moins partiellement, la tendance au groupisme des êtres humains. Cependant, parce que ces narrations ne sont jamais identiques d'une personne à l'autre et changent chez une même personne selon le moment, celles-ci n'ont que rarement une influence significative sur le monde social. En réalité, compte tenu de la façon dont elles se transforment graduellement, si les individus étaient laissés à eux-mêmes, il n'y aurait aucune raison pour que leurs narrations en viennent à se ressembler suffisamment pour être confondues. Pour qu'un tel alignement se produise, il faut que suffisamment d'acteurs œuvrant dans un même cadre relationnel abandonnent simultanément les narrations qui leur avaient permis jusque-là de donner sens à leurs conditions et que les mêmes icônes, grâce auxquelles les individus forment de nouvelles narrations, leur soient proposées. Or, c'est précisément ce qui se produit lorsque des événements majeurs surviennent et transforment le monde auquel les narrations donnaient sens, les rendant ainsi inutiles. Leur besoin de sens étant inassouvi, les individus sont désormais susceptibles de transformer de façon importante leurs narrations. S'ils sont exposés aux mêmes icônes — qui sont créés par certaines personnes afin d'expliquer les nouvelles conditions dans lesquelles ils se trouvent et qui, selon les moyens de ces personnes, peuvent être plus ou moins largement diffusées au sein du cadre relationnel —, ceux-ci vont alors former des narrations similaires. Les événements ayant mené à l'invalidation de leurs narrations précédentes étant généralement traumatiques, il s'ensuit que celles qui viennent les remplacer cadrent les nouvelles conditions dramatiquement. En ce sens, elles deviennent des mythes. Ces mythes, parce qu'ils permettent à certains individus de cadrer similairement les nouvelles conditions où ils se trouvent et qu'ils entretiennent des émotions puissantes, conduisent les acteurs à orienter mutuellement leurs actions, ce qui enclenche le processus de communalisation et mène à la formation de groupes (Juteau 2015, 16, 33). Lorsque les individus employant ces mythes agissent ensuite dans le monde, ceux-ci produisent des icônes dont la forme en présente des segments. Ceux n'ayant pas vécu les événements ayant engendré les effets de période — en étant mis en contact avec ces segments de narrations objectivés, d'abord lors de leur socialisation, puis, avec moins d'ouverture toutefois, tout au long de leur vie au sein du cadre relationnel — en intègrent alors des éléments lorsqu'ils construisent leurs propres narrations pour expliquer leurs conditions particulières. Cette transmission est toutefois imparfaite. Effectivement, parce que les icônes ne présentent jamais les mythes dans leur intégralité et parce que le sens qu'en sélectionnent

les individus est incontrôlable, les narrations ayant permis la formation des groupes sont vouées à se transformer graduellement et donc, éventuellement, à se pluraliser. Il faut alors qu'un nouvel événement traumatique survienne pour que de nouveaux groupes se forment et que ce cycle recommence.

Dans ce chapitre, j'ai tenté d'expliquer comment les pratiques acquièrent un sens, et ce grâce au concept de narration. À cette fin, j'ai d'abord présenté ce concept en soulignant sa complémentarité avec celui de catégorisation. Le premier de ces modes de pensée, la narration, permet une dotation de sens diachronique et le second, une dotation synchronique. Nous avons ensuite vu que, en agissant dans le monde en fonction des narrations grâce auxquelles ils lui donnent sens, les individus créent des icônes. Celles-ci sont des objets dont la forme comporte les segments des narrations ayant permis leur construction, ce qui rend possible la transmission partielle de ces mêmes narrations. Cependant, nous avons aussi vu que, à cause du processus de communication, de la créativité humaine et de l'empirisme des pratiques, ces narrations se transforment et se différencient graduellement au fil du temps. Puis, pour comprendre comment, malgré leur pluralisation graduelle, celles-ci peuvent converger suffisamment pour apparaître partagées, j'ai avancé que certains événements traumatiques entraînent des effets de période remettant en question les narrations qui avaient jusque-là justifié les pratiques des acteurs et donné sens à leurs conditions. Alors, ceux-ci doivent simultanément développer des narrations originales pour expliquer leur nouvelle situation, ce qui mène à la formation de mythes, c'est-à-dire des narrations cadrant dramatiquement le monde. Parce qu'elles sont émotives, celles-ci poussent les individus à agir, permettant ainsi au processus de communalisation de s'enclencher et donc aux groupes de se former.

Maintenant que nous comprenons mieux comment les individus attribuent un sens à leurs pratiques et comment ceux-ci forment des groupes, nous pouvons revenir à la question laissée en suspens à la fin du chapitre 2. J'avais alors affirmé que la religion doit être comprise comme un ensemble de pratiques, mais qu'il était difficile de les cerner puisqu'elles n'ont pas de sens intrinsèque. Cependant, au cours du chapitre 3, j'ai montré comment celles-ci acquièrent un sens grâce à leur

insertion dans des narrations les mettant en relation dans le temps et comment ce sens peut sembler partagé lorsque des événements majeurs surviennent. Par conséquent, pour comprendre le sens attribué aux pratiques religieuses, il est nécessaire de porter attention aux événements qui ont permis leur liaison dans les mêmes narrations et qui ont mené à leur adoption simultanée par une partie significative des cadres relationnels. Autrement dit, il faut tenter de saisir le processus historique par lequel les groupes religieux se sont formés.

Chapitre 4. La formation des groupes religieux

4.1. La formation de la religion en Occident

Suivant ce qui a été discuté jusqu'à maintenant, il est possible d'affirmer que les narrations, c'est-à-dire un des outils grâce auquel les individus donnent sens au monde, ne sont pas des objets. De ce fait, elles n'existent pas en elles-mêmes, mais sont liées aux pratiques qui les forment. Ces pratiques étant exercées en réaction à un contexte en constante transformation, il s'ensuit que celles-ci, de même que les narrations qui leur sont liées, ont une historicité. Ainsi, les narrations donnant sens au monde sont formées dans une conjoncture historique précise. Ceci n'est pas anodin, puisque, malgré les transformations graduelles qu'elles connaissent au fil du temps, les narrations généalogiquement liées à un certain contexte d'émergence conservent ensuite des traces de ces circonstances particulières⁹⁴ (McGuire 2008, 6, 22, 24, 48). La religion, c'est-à-dire l'ensemble de pratiques liées entre elles par une narration qui leur donne un sens aujourd'hui qualifié de religieux, n'échappe pas à cela. Comme toutes narrations, celle-ci est le produit d'un contexte spécifique dont elle demeure teintée (Oberoi 1994, 418; McGuire 2008, 5, 22; Arnal et McCutcheon 2012, 112). En ce sens, la religion, telle qu'elle est généralement comprise actuellement, n'a pas toujours existé, mais est plutôt apparue à un moment précis dans l'histoire⁹⁵.

Selon Meredith B. McGuire (2008), c'est lors de la Longue Réforme en Europe, soit entre le XVe et le XVIIIe siècle — ce qui coïncide avec l'avènement de la modernité —, qu'une transformation s'est opérée depuis les pratiques religieuses décentralisées du Moyen-Âge vers *la* religion. Effectivement, avant cette période, lorsqu'il était question de religion, l'accent n'était pas mis sur la cognition comme c'est le cas actuellement, mais plutôt sur la pratique. À ce moment, une personne était religieuse si elle était engagée dans des pratiques qui étaient considérées comme religieuses. Cela dit, ce qu'était le religieux était alors très ambigu, puisque peu de ces pratiques

⁹⁴ L'argument de McGuire concerne les frontières définitionnelles plutôt que les narrations. Cela dit, je crois que son propos s'applique aussi aux narrations, puisque selon cette auteure, les frontières définitionnelles sont le résultat de sens contestés, c'est-à-dire que l'endroit où elles aboutissent dépend d'une lutte. Or, nous avons vu que la catégorisation seule ne permet pas la dotation de sens, il faut également que ces catégories soient insérées dans des narrations. En ce sens, la lutte sur l'emplacement des frontières définitionnelles est donc également une lutte sur les narrations qui les justifient.

⁹⁵ Il est vrai toutefois que des pratiques nous apparaissant comme religieuses ont existé partout et à toutes les époques. Cette apparence est toutefois trompeuse. Nous reviendrons sur ce point au cours de ce chapitre.

étaient exécutées par l'ensemble des chrétiens, et ce notamment parce qu'elles étaient souvent liées à un élément de la géographie locale et que les contacts entre les différentes communautés étaient beaucoup plus rares. Ainsi, la plupart des pratiques religieuses qui avaient cours dans un village étaient absentes du village voisin (7, 25-7, 39). De plus, parmi celles-ci, seule une fraction était accomplie par le clergé ou dans les églises. Effectivement, pour la plupart des chrétiens du Moyen-Âge, les prêtres n'étaient pas dotés d'une essence particulière. De ce fait, l'importance de ceux-ci ne résidait pas dans leur sacralité, mais plutôt dans leurs connaissances leur permettant d'exécuter correctement les pratiques désirées, ce qui en assurait l'efficacité. Ainsi, chaque individu avait la capacité d'entrer en communication avec le divin et avait un contrôle sur son sort s'il détenait les connaissances nécessaires⁹⁶ (32, 35). Par conséquent, la religion n'était pas restreinte à un lieu ou à un moment précis, mais était plus diffuse, chaque personne pouvant, dans son quotidien, entretenir une relation avec le sacré⁹⁷. Inversement, bien que certains endroits étaient considérés comme plus saints que d'autres, le profane n'en était jamais absent. Par exemple, plus qu'un simple lieu de culte, les églises étaient aussi des espaces communautaires et familiaux. Les individus s'y livraient donc, et ce même lors des veillées, à des activités profanes (comme manger, boire, jouer de la musique, flirter, etc.) (25, 28-9).

Cela dit, au tournant du XVe siècle, une conception originale de la religion s'est développée au sein d'un segment de la population européenne. Ces individus ont alors commencé à la comprendre comme une entité distincte et universelle, centrée autour de croyances devant être acceptées, régie par des Écritures, et dirigée par une Église. Cette interprétation étant très différente de ce qui

⁹⁶ Il est vrai toutefois que tous ne considéraient pas que le divin était aussi accessible. En effet, pour certains acteurs, la religion concernait l'exercice correct — soit non idolâtre et non superstitieux — de la piété, ce qui « coïncidait » avec leurs propres pratiques (Tétaz et Gisel 2002, 11). Les pratiques de la majorité de la population leur apparaissaient donc relever davantage de la superstition que de la religion. Cela dit, la plupart des individus ne faisaient pas de distinction entre religion, idolâtrie, magie et superstition. Pour eux, l'objectif était l'obtention d'une intervention divine. En ce sens, tant que la pratique qu'ils mettaient en place semblait fonctionner, ceux-ci étaient satisfaits. Cette efficacité reposant sur la connaissance de la bonne action rituelle et non d'une qualité individuelle, ce qui distinguait les prêtres (c'est-à-dire la religion) des sorcières (c'est-à-dire de la magie) était davantage leur intention que leur capacité d'entrer en contact avec le divin (McGuire 2008, 33-6).

⁹⁷ Il peut sembler étrange que, suite à la description du concept de sacré que j'ai faite au chapitre 2, j'utilise ce terme ici. En effet, il serait problématique d'employer la catégorie moderne du sacré afin de décrire une réalité relevant du Moyen-Âge, puisque, comme nous l'avons vu, celle-ci est assez récente. Ceci dit, il existait à cette époque une catégorisation insérée dans des narrations la justifiant permettant de distinguer certaines personnes, lieux et pratiques que McGuire désigne par le concept de sacré, mais qui ne correspond pas réellement à la catégorisation que nous entendons actuellement par ce terme. À cause de cette confusion, nous devrions sans doute revoir cette appellation, mais cela n'est pas mon objectif ici.

précédait et ayant eu d'importantes répercussions, plusieurs auteurs ont tenté d'en expliquer l'émergence. En voici quelques exemples. Pour Arnal et McCutcheon (2012, 108-10), la religion, telle qu'elle est comprise aujourd'hui, découle du développement de l'État moderne et de son autodéfinition comme étant séculier. Aux yeux de ces auteurs, celui-ci est alors devenu une entité négative, c'est-à-dire qu'il a cessé d'apporter quelque chose à ceux qui dépendaient de lui, se contentant plutôt de les défendre contre les menaces. En se désistant ainsi des aspects positifs de l'existence qu'il avait jusque-là assumés, c'est-à-dire le développement et le maintien des différents types d'autoréférences sociales, l'État a alors permis la formation d'une nouvelle entité venant occuper cet espace : la religion. À ce moment, celle-ci est apparue aux individus comme le monde de l'engagement volontaire et collectif fondé sur la croyance. En ce sens, selon Arnal et McCutcheon, ce n'est que lorsque les aspects positifs de l'existence collective se sont détachés de l'État et se sont reformés dans une nouvelle entité que la religion, comme elle est définie actuellement, est apparue. Mahmood⁹⁸ (2009, 843-5) avance quant à lui que l'idée selon laquelle la religion est constituée d'un ensemble de propositions et de croyances avec lesquelles les individus doivent être en accord (ce qui en fait une question de choix) est une conséquence de l'émergence du protestantisme qui, reposant sur une idéologie sémiotique, a consolidé les distinctions entre objet et sujet, ainsi qu'entre substance, forme et essence⁹⁹. Ensuite, à cause de la colonisation, cette conception de la religion s'est répandue à travers le monde. Enfin, aux yeux de Numark (2011, 480), l'importance accordée actuellement aux Écritures lorsqu'il est question de religion est aussi une conséquence de l'émergence du protestantisme et, plus précisément, de sa critique du catholicisme. Effectivement, ceux s'identifiant à cette religion ont généralement perçu les catholiques comme des esclaves superstitieux à qui un clergé malveillant cachait la vérité des Écritures. Ils exhortaient donc leurs coreligionnaires à abandonner leurs prêtres et à redécouvrir l'essence de leur religion, soit la Bible. Nous pouvons donc constater que, malgré certaines différences, ces auteurs s'accordent pour dire qu'une nouvelle conception de la religion — c'est-à-dire comme un engagement volontaire et collectif reposant sur la croyance révocable en une série de propositions —, très semblable à celle que nous utilisons aujourd'hui, s'est formée en Europe au début de l'époque moderne.

⁹⁸ Pour faire ce point, cet auteur utilise grandement les travaux de Webb Keane (voir Mahmood 2009, 843).

⁹⁹ Comme nous l'avons vu, c'est sur ce fondement que s'est bâtie l'idée selon laquelle l'esprit constitue l'unité ontologique de la socialité, ce qui est critiqué par Stowers (2007, 13; 2014, 437).

Cette compréhension originale de la religion n'a toutefois pas été immédiatement acceptée par l'ensemble des Européens. Au contraire, le processus par lequel elle s'est répandue a été long et laborieux. En effet, selon McGuire (2008), au début de la Longue Réforme, soit de l'époque moderne, seuls certains individus adhéraient à cette caractérisation. Cependant, ceux-ci étaient très motivés à l'imposer, puisque, à leurs yeux, pour être religieux, il n'était plus suffisant de poser les bons gestes, mais il fallait surtout faire preuve de la bonne cognition. De ce fait, la présence à l'église durant la messe et la participation à l'eucharistie ne garantissaient plus l'identification au christianisme; il était aussi nécessaire d'écouter les sermons, d'être en accord avec le credo, de penser des passages de la Bible, etc. (40-1) Par conséquent, la majorité de la population européenne, parce qu'elle mettait presque exclusivement l'accent sur la pratique, était, aux yeux de ces réformateurs, dans l'erreur. Ceux-ci croyaient alors qu'ils avaient la responsabilité de remédier à cette situation, ce qui s'est traduit, compte tenu de leur insistance sur la bonne cognition et sur le besoin d'en assurer l'exactitude, à une restriction du champ du sacré, c'est-à-dire à une limitation des espaces et du temps dans lesquels il pouvait être présent et à une réduction de son usage aux personnes autorisées. Pour imposer cette conception à ceux qui y résistaient et qui cherchaient toujours à entrer en contact avec le divin par eux-mêmes, ces réformateurs ont développé, par opposition avec leur compréhension de la religion, une définition de la magie diabolisant ceux ne se conformant pas à leurs directives. Ceci leur a alors permis de mettre en place des procès contre la sorcellerie, c'est-à-dire l'Inquisition, punissant les personnes ne se pliant pas à la *vraie* religion (32, 37-8, 42). Aux yeux de McGuire, c'est cette condamnation des pratiques employées par la population qui distingue le plus la Longue Réforme des autres débats intrachrétiens qui l'ont précédée. En effet, avant cette période, ces débats ne concernaient qu'un nombre limité d'individus, soit les professeurs et les théologiens. Ceux-ci étaient les seuls pouvant participer aux discussions, mais étaient aussi les seuls en subissant les conséquences; peu d'efforts étant alors faits pour en imposer les résultats hors de ce groupe. Par exemple, lors de la crise de l'adoptianisme¹⁰⁰ à la fin du VIII^e siècle, uniquement les théologiens défendant cette doctrine ont été la cible de sanctions suite aux différents conciles convoqués pour la condamner. Le reste de la population, quant à lui, n'a alors généralement pas été pris en considération (Deswartes 2010, 255-8). Ainsi, selon McGuire, la Longue Réforme marque les débuts de l'imposition systématique

¹⁰⁰ Si nous la simplifions à l'extrême, il est possible d'affirmer que, selon cette doctrine christologique développée à Tolède et à Urgel, Jésus n'est pas le Fils de Dieu par nature, mais par la grâce. En ce sens, il a été adopté par Dieu (Deswartes 2010, 258).

d'une forme particulière de religion à l'ensemble des chrétiens européens. Cette affirmation peut sembler surprenante, puisque les exemples d'attaques violentes et de conversions forcées envers des minorités religieuses d'Europe, notamment les juifs et les cathares, sont nombreux avant le XVe siècle. Cela dit, bien que ces exemples nous obligent effectivement à ajuster la proposition de McGuire, je ne crois pas non plus qu'ils l'invalident. Au contraire, dans une certaine mesure, ils l'appuient.

D'abord, en ce qui concerne les juifs, ceux-ci ont été, après la mort de Jésus, la cible d'un antijudaïsme qui — notamment à cause de l'intervention des Pères de l'Église, dont Grégoire de Nicée et Eusèbe d'Alexandrie — devint de plus en plus virulent au cours des siècles. De ce fait, ils étaient accusés d'avoir une compréhension déficiente du Christ, d'avoir causé sa mort, d'être liés au diable, etc. Cela dit, selon Cohen (2008, 170-2), ce n'est qu'à partir du XIIe siècle que cet antijudaïsme s'est muté en antisémitisme. Alors, les critiques formulées à l'endroit des juifs perdirent leurs assises théologiques et devinrent véritablement irrationnelles. À ce moment, ils n'étaient plus simplement accusés d'avoir tué le Christ, mais aussi de littéralement crucifier des enfants chrétiens, d'utiliser du sang et de la chair humaine dans leurs rituels, de torturer des hosties, etc. Ainsi, ils étaient perçus par beaucoup d'Européens comme étant des êtres mauvais, inhumains et meurtriers, c'est-à-dire comme des menaces pour eux-mêmes et leur famille, ce qui justifiait qu'ils soient éliminés. Les clercs, quant à eux, bien qu'ils considéraient aussi les juifs comme des infidèles, ne souhaitaient habituellement pas qu'ils soient tués. Plutôt, ceux-ci avaient pour ambition de leur retirer leur voile d'ignorance dans le but de favoriser leur conversion au christianisme. En ce sens, la plupart des massacres perpétrés contre les juifs n'avaient pas pour objectif de leur imposer une compréhension de la religion, mais tentaient plutôt d'éliminer un groupe qui était alors considéré comme un danger. Ainsi, le cas des juifs européens est avant tout un exemple du manque de contrôle qu'avaient les autorités de l'Église sur le comportement de la plupart de leurs fidèles, et non pas de leur capacité à dicter la définition de la religion.

Ensuite, en ce qui concerne les cathares, les croisades qui ont mené à leur éradication sont souvent présentées dans la littérature comme un des moments où l'Église est parvenue à éliminer une compréhension rivale du christianisme. Selon les auteurs adhérant à ce cadrage des événements, le catharisme était une hérésie qui s'est formée au Languedoc durant la première moitié du XIIe siècle

et qui rejetait certaines doctrines catholiques, dont la création divine du monde temporel, l'incarnation du Christ, et la salvation par le baptême. Leur pratique était alors centrée autour d'un seul sacrement, soit le *consolamentum*, c'est-à-dire une forme de baptême spirituel (en opposition à un baptême d'eau). Ceux recevant ce sacrement devenaient alors des *Parfaits*, soit des êtres caractérisés par leur pureté et ayant l'obligation de la conserver en s'abstenant de manger de la viande ainsi que d'avoir des relations sexuelles. À cause de ces restrictions, la plupart des cathares retardaient le plus possible leur ascension au rang de *Parfait* et ne recevaient le *consolamentum* que sur leur lit de mort. Ayant limité ainsi leurs pratiques, ils rejetaient aussi les autorités ecclésiastiques qu'ils accusaient de s'être éloignées de l'idéal de simplicité et d'abstinence des origines du christianisme. En 1208, après que des cathares eussent été accusés de l'assassinat du légat pontifical Pierre de Castelnau, le pape Innocent III appela à ce qu'une croisade soit organisée pour éliminer cette hérésie. Durant les décennies suivantes, les cathares et leurs sympathisants furent traqués et massacrés par les croisés, jusqu'à ce que, en 1244, suite à la prise du château de Montségur et la mise en place de l'Inquisition, les derniers d'entre eux furent éradiqués (McCaffrey 2002, 410-1).

Bien que l'exemple des croisades contre les cathares semble remettre en question la proposition de McGuire — puisqu'il laisse entendre que, bien avant la Longue Réforme, le portrait religieux européen était déjà organisé en Églises concurrentes, ce qui contredit l'idée que la religion était alors caractérisée par la pratique quotidienne, l'hétérogénéité et le localisme —, il convient de souligner que cette description du catharisme ne correspond pas nécessairement à la compréhension qu'en avaient ceux qui ont été accusés d'être des partisans de cette « hérésie ». Effectivement, ceux-ci n'étaient pas identifiés par les termes *cathare*, *albigéois* et *Parfait*, et ce ni par eux-mêmes ni par les croisés¹⁰¹. Plutôt, les individus pourchassés entre la Garonne et le Rhône au début du XIII^e siècle étaient décrits comme des *ariens*, des *manichéens*, des *valdéistes* ou des *Lyonnais* par les autorités de l'Église et comme de *bons hommes* ou de *bonnes femmes* par les habitants du Languedoc (Pegg 2011, 580, 583-5). Selon Pegg (2011, 590-1), cette discordance dans l'usage des termes s'explique par le fait que, s'il est vrai que les croisés percevaient les cathares comme des membres d'une Église rivale (mais pas nécessairement nouvelle), ces derniers, en réalité, ne

¹⁰¹ Seul le terme *albigéois* était utilisé à cette époque (uniquement après 1211 toutefois). Cela dit, celui-ci désignait ceux s'opposant aux croisés et non pas les membres d'une Église dissidente (Pegg 2011, 580, 583).

faisaient que participer à une pratique locale, c'est-à-dire la *cortezia*. Effectivement, dans le Languedoc de l'époque, la courtoisie avait un sens ambigu. Celle-ci était à la fois une marque d'honneur et une marque de sainteté. Ainsi, lorsqu'un individu en honorait un autre par sa courtoisie, généralement en effectuant trois génuflexions et une prière, ce qui était connu par le terme de *mélioration*, ceci avait aussi pour effet de le rendre plus saint. Ceux recevant davantage de *mélioration* atteignaient éventuellement un statut spécial dans ces communautés, soit celui de *bon homme* ou de *bonne femme*. En ce sens, conformément à ce qu'affirme McGuire, le sacré était aux yeux des habitants du Languedoc accessible à chaque individu et résultait davantage d'une pratique que d'une croyance. Par conséquent, contrairement à ce que percevaient les croisés, il n'existait pas d'Église cathare caractérisée par une doctrine clairement développée et organisée par un clergé bien structuré. Plutôt, il y avait la pratique religieuse locale permettant d'allouer le sacré parmi les individus, et ce sans l'intercession d'une Église. Cela dit, le déclenchement d'une croisade contre les *bons hommes* et les *bonnes femmes* en 1208 et les persécutions dont ils ont été la cible par la suite ont considérablement transformé les pratiques locales du Languedoc et le sens que ses résidents leur attribuaient, ce qui permit l'émergence, durant cette période de troubles, d'une « Église cathare ». De ce fait, certains *bons hommes* et certaines *bonnes femmes* prirent, autour de 1210, le titre de diacre, tandis que d'autres adoptèrent celui d'évêque autour de 1220. Aux yeux de Pegg (2011, 592-4, 598), il faut comprendre ce nouvel usage de termes ecclésiastiques comme une tentative par ces individus, jusqu'alors célébrés pour leur sainteté, de conserver leur honneur et de redéfinir leur identité alors que leur monde s'effondrait autour d'eux. Étant considérés comme des hérétiques par les autorités ecclésiastiques, les croisés et les inquisiteurs, les *bons hommes* et les *bonnes femmes* recadrèrent leurs pratiques comme relevant d'une Église qui n'avait jamais existé auparavant. Les persécutions insensées dont ils étaient la cible devenaient alors une occasion de mourir en martyr pour cette Église naissante à laquelle ils s'imaginaient appartenir. En ce sens, alors qu'il n'y avait pas d'hérétiques dans le Languedoc au XIIe siècle et au début du XIIIe siècle, les croisades ayant pour objectif de les éradiquer les ont plutôt fait exister.

Ainsi, bien que l'exemple des croisades contre les cathares remette en question la chronologie proposée par McGuire (ces événements se produisant bien avant le XVe siècle), celui-ci confirme la validité du processus qu'elle décrit. Effectivement, ici aussi les pratiques religieuses européennes locales favorisant un sacré diffus ont été réprimées par un segment de la population, ce qui a permis

à ce dernier d'imposer sa propre compréhension de la religion caractérisée par la cognition ainsi que par une séparation claire entre le sacré et le profane. Cela dit, le cas des *bons hommes* et des *bonnes femmes* n'exemplifie pas uniquement le processus décrit par McGuire, mais aussi le processus plus général de formation des groupes (tel qu'il a été décrit au chapitre 3). En effet, des acteurs externes au cadre relationnel du Languedoc — les autorités ecclésiastiques — ont ici été témoins de pratiques locales qu'ils ne saisissaient pas — la *cortezia*. Ceux-ci ont alors attribué un sens à ces pratiques en fonction du cadrage — alors marqué par l'opposition entre christianisme et hérésies — grâce auquel ils comprenaient le monde¹⁰². La *cortezia* devint à ce moment une marque permettant de distinguer un Nous d'un Autre, c'est-à-dire, dans les mots de Juteau, le fondement depuis lequel s'est érigée la face externe de la frontière. Ces catégories prenant sens au sein d'une narration dans laquelle s'affrontaient le bien et le mal; les clercs et les croisés croyaient que leurs tentatives de faire disparaître cette « hérésie » étaient justifiées. Les croisades qui ont alors été menées au Languedoc ont transformé le contexte dans lequel la *cortezia* avait lieu, engendrant ainsi un effet de période rendant nécessaire sa réinterprétation. À ce moment, influencés par la narration grâce à laquelle les autorités ecclésiastiques justifiaient leur extermination, les *bons hommes* et les *bonnes femmes* commencèrent à cadrer leurs pratiques comme étant les sacrements d'une Église naissante. Ainsi, l'intervention d'un acteur externe au cadre relationnel a mené à la formation de deux narrations fort différentes pour expliquer les pratiques locales du Languedoc. La première, correspondant à la face externe de la frontière, cadrerait ces pratiques comme les actes d'hérétiques, alors que la seconde, correspondant plutôt à la face interne de la frontière, les cadrerait comme les actes de martyrs.

Au cours des siècles qui ont suivi, les autorités ecclésiastiques ont été en mesure d'imposer leur interprétation de la frontière aux groupes qu'ils ont identifiés, ce qui a mené à la disparition presque totale des pratiques religieuses locales d'Europe. Par conséquent, après la Longue Réforme, ces personnes ont eu un contrôle inégalé dans l'histoire sur la religiosité des individus. En effet, la

¹⁰² Il est important de souligner que les clercs et les croisés n'ont généralement pas volontairement déformé les pratiques qu'ils ont rencontrées au Languedoc. Plutôt, comme le font remarquer Arnal et McCutcheon (2012, 113) en ce qui concerne le contexte colonial, ceux-ci ont été confrontés à des pratiques qu'ils ne connaissaient pas et ils ont tenté de les comprendre grâce à des catégories qui leur étaient familières. Ainsi, même si les pratiques des *bons hommes* et des *bonnes femmes* ne correspondaient à aucune hérésie connue, les inquisiteurs et les clercs y reconnurent quand même les traits de l'arianisme, du manichéisme, du valdéisme, etc., puisqu'il s'agissait de cadrages qui avaient un sens pour eux (Pegg 2011, 596).

période allant du début du XIXe siècle jusqu’au milieu du XXe siècle — c’est-à-dire le moment où la plupart de nos définitions de la religion ont été élaborées — constitue une anomalie historique, puisque jamais auparavant quiconque n’avait été assez influent pour façonner ainsi l’idée que les acteurs avaient de ce qu’était la *vraie* religion. Or, comme nous l’avons vu au chapitre 3, les pratiques et les narrations les justifiant ont tendance, au fil du temps, à se pluraliser¹⁰³. En ce sens, lorsqu’il y a apparence d’uniformité et que celle-ci perdure, c’est généralement parce qu’elle est imposée (McGuire 2008, 41; Ammerman 2010, 162). Cette imposition ne se fait pas uniquement par l’usage de la force, puisque les pratiques qui semblent injustifiées aux yeux des acteurs sont généralement abandonnées par ceux-ci, et ce assez rapidement. Ainsi, pour se maintenir aussi longtemps, ces pratiques doivent aussi être insérées dans des narrations les justifiant. Pour y parvenir, les autorités ecclésiastiques font alors référence à la mémoire des individus (c’est-à-dire à ce qui leur a été transmis à travers des icônes) et la réorganisent (voire, inventent des éléments) pour qu’elle appuie le cadrage qui leur convient (McGuire 2008, 199; Somers 1994, 613-4; Bottici et Challand 2013, 31; McAdams 2018, 368). Ainsi, la formation de narrations justifiant certaines pratiques et permettant leur maintien à travers le temps est aussi un travail sur la mémoire dans lequel cette dernière est reconstruite en fonction de ce qui est utile dans le présent. En ce sens, les réformateurs, lorsqu’ils ont tenté d’imposer leur compréhension de la religion, ont présenté leurs innovations comme relevant de la tradition, ce qui avait pour effet d’occulter leur origine humaine¹⁰⁴ (McGuire 2008, 199).

Cette utilisation de la mémoire dans le but de justifier des pratiques religieuses est en réalité si importante que certains auteurs identifient cette démarche comme étant la caractéristique essentielle de la religion. Par exemple, selon Hervieu-Léger (1993, 118-9, 127), ce qui définit cet objet et permet de rassembler les croyants passés, présents et futurs dans un même groupe est la revendication, par le maintien de traditions, d’une filiation à une lignée croyante. En d’autres mots,

¹⁰³ Avec l’émergence de la spiritualité comme concept rival à celui de religion, nous pouvons constater que la mainmise des autorités religieuses sur notre compréhension de ce concept est en train de s’affaiblir considérablement.

¹⁰⁴ Sur ce point, McGuire (2008, 201-2) donne en exemple le mariage qui, aux yeux de la plupart des chrétiens, est perçu comme ayant toujours été pratiqué de la même façon. Or, cela occulte le fait que, parmi les premiers chrétiens, beaucoup étaient sceptiques vis-à-vis cette pratique, certains avançant, par exemple, que le célibat, voire la castration, était l’idéal vers lequel tous devraient tendre. Ce n’est qu’au cours des XVIe et XVIIe siècles que le mariage, tel qu’on le connaît aujourd’hui en Occident, c’est-à-dire à l’église et officié par un prêtre, s’est disséminé et a été proclamé un sacrement. Ceci montre que justifier des pratiques par une narration de la tradition nécessite de simplifier les conditions dans lesquelles elles sont apparues, c’est-à-dire de sélectionner les éléments mobilisés afin de reconstruire une mémoire cohérente.

aux yeux de cette auteure, la religion est principalement caractérisée par la narration généalogique qui la justifie ainsi que par la tentative de la préserver à travers la répétition d'icônes. Or, comme nous l'avons vu, ceci n'est pas unique aux groupes religieux. Par exemple, les groupes ethniques sont aussi fréquemment définis en fonction de la généalogie partagée que leurs membres postulent (Juteau 2015, 16), alors que les groupes spirituels justifient aussi leurs pratiques en les liant à une tradition (Flere et Kirbiš 2009b, 181, 183; Houtman et coll. 2009, 171). De ce fait, la référence à une tradition — c'est-à-dire l'insertion de pratiques actuelles dans une narration les justifiant, ce qui implique la mobilisation d'un passé largement imaginé et glorifié — ne distingue pas les groupes religieux des autres types de groupes, mais est simplement un aspect constitutif des groupes en général¹⁰⁵. Cela dit, bien qu'ils se forment grâce au même processus, cela ne signifie pas qu'ils sont identiques. En effet, si les acteurs classent les regroupements d'individus dans des catégories différentes, c'est qu'ils présentent bel et bien des traits permettant de les distinguer; ceux-ci faisant effectivement référence à des assemblages particuliers de pratiques, puisqu'ils ont été formés dans des contextes précis. Ces pratiques apparaissent alors comme les traits distinctifs d'un objet ayant une nature propre, ce qui permet de les utiliser comme des marqueurs de différence. Or, nous avons vu au chapitre 2 que les caractéristiques qui, à première vue, semblent définir ces catégories ne résistent pas à un examen attentif. En effet, lorsque nous analysons un même type de groupe dans différents contextes, nous sommes généralement confrontés au fait que certaines caractéristiques que nous croyions essentielles à l'objet que nous analysons et qui nous semblaient nécessairement liées entre elles sont, en réalité, relatives et peuvent se manifester indépendamment les unes des autres. Il nous faut à ce moment accepter que cet objet n'existe pas dans tous les contextes, mais est plutôt un ensemble de pratiques dont l'assemblage résulte d'une conjoncture historique particulière. Plus précisément, dans le cas de la religion, cela signifie admettre que celle-ci repose sur un ensemble de pratiques qui, vers la fin du Moyen-Âge et le début

¹⁰⁵ Cela dit, Hervieu-Léger (1993, 228-9) admet que l'ethnicité et la religiosité sont similaires, puisque les deux créent des liens sociaux sur la base d'une généalogie postulée. Cette auteure les distingue toutefois en affirmant que la religion réfère à une généalogie symbolisée (puisque'elle concerne un mythe ou un récit fondateur), alors que l'ethnicité réfère plutôt à une généalogie naturalisée (puisque'elle concerne le sang et le sol). Cette distinction me semble toutefois peu convaincante. D'abord, le simple fait qu'Hervieu-Léger ait à la faire implique que la définition de la religion qu'elle propose n'est pas suffisante pour la cerner. Ensuite, les critères qu'elle avance pour départager ces généalogies sous-entendent encore que la religion est une question de cognition (même si cela en est une interprétation relativement récente), alors que l'ethnicité est une question de réalité objective (même si, comme dans le cas de Romulus par exemple, celle-ci est très souvent mythique). Puisque cette auteure s'intéresse surtout aux « nouvelles » manifestations du religieux, cette définition peut lui être utile. Cependant, parce qu'elle ne tient pas suffisamment compte du fait que les groupes religieux sont, avant tout, des groupes, celle-ci insiste sur des traits du religieux qui, à mes yeux, ne lui sont simplement pas caractéristiques.

de la modernité, ont été liées par un segment de la population européenne à travers une narration les cadrant en termes de tradition et qui ont ensuite été imposées à toutes les régions chrétiennes du continent. Ainsi, l'assemblage de pratiques qui est aujourd'hui désigné par le terme *religion* découle de processus propres au contexte européen¹⁰⁶. Cela dit, compte tenu de cette origine, il est alors nécessaire de se demander pourquoi des pratiques évidemment religieuses existent ailleurs qu'en Occident (comme celles du bouddhisme et de l'hindouisme) ou antérieurement aux processus décrits jusqu'à maintenant (comme celles des religions gréco-romaines ou du christianisme antique). Pour répondre à ces interrogations, il est utile de décrire la façon dont la religion s'est formée hors de l'Europe.

4.2. La formation de la religion hors de l'Occident

Bien que la religion — en tant qu'assemblage de pratiques liées ensemble par une narration les justifiant — soit, comme nous venons de le voir, une construction relativement récente, les pratiques la constituant — c'est-à-dire les rituels, la lecture d'écritures, etc. —, quant à elles, préexistent à cet assemblage et peuvent être exécutés indépendamment de celui-ci. En ce sens, les êtres humains se sont toujours adonnés, en Europe comme ailleurs, à des pratiques que nous associons aujourd'hui à la religion. Cependant, celles-ci n'étaient alors pas religieuses au sens où nous l'entendons actuellement, c'est-à-dire liées dans un ensemble caractérisé par la cognition et par une distinction claire entre le sacré et le profane. En d'autres mots, ce n'est pas parce que des pratiques sont perçues comme religieuses en ce moment qu'il en a toujours été ainsi (Weigert 1974, 186). Cela dit, la persistance de ces pratiques, malgré les changements dans leurs interprétations à travers le temps, explique pourquoi nous pensons retrouver la religion à des endroits où, compte

¹⁰⁶ Sur ce point, je reprends quelque peu la logique de Barth (1995 [1969]). Comme lui, j'avance que les traits que nous associons aux types de groupes sont conjoncturels et que c'est plutôt leurs processus de formation et de maintien qui ont une régularité. Par conséquent, il pourrait être soulevé que je reproduis l'erreur de cet auteur, puisque cette logique implique un certain désintérêt en ce qui a trait au contenu des groupes, ce qui mène à leur homogénéisation. Il me semble donc utile de préciser que je ne crois pas que l'étude des processus de formation, de maintien et de transformation des groupes soit suffisante pour une compréhension adéquate des comportements collectifs des individus. Au contraire, c'est le contexte de formation, c'est-à-dire les événements engendrant un effet de période permettant l'orientation mutuelle des comportements, sur lequel je souhaite que nous portions notre attention. L'objectif que je poursuis lorsque je décris ce processus n'est pas de souligner la ressemblance entre les groupes, mais plutôt de faciliter l'identification du moment — unique à chaque regroupement humain — sur lequel nous devons nous concentrer si nous souhaitons comprendre les narrations qui en découlent, qui forment les groupes et qui guident les actions individuelles. En ce sens, loin d'homogénéiser le contenu des groupes, ce que je propose exige que nous les comprenions comme des choses uniques et inimitables.

tenu de la conceptualisation qui en a été proposée ici, elle ne devrait pas être. Il est donc vrai que des pratiques, apparemment religieuses selon nos critères actuels, étaient courantes hors du contexte occidental ou avant leur assemblage au cours de la Longue Réforme (Arnal et McCutcheon 2012, 110). Cependant, celles-ci n'étaient pas nécessairement dominantes, répandues ou liées dans l'esprit des individus. Autrement dit, il n'y avait pas de narration les mettant en relation et expliquant leur complémentarité. Si elles nous apparaissent religieuses actuellement, c'est parce que nous les intégrons dans les narrations grâce auxquelles nous cadrans le monde, lesquelles justifient leur association, et non parce qu'elles ont la qualité d'être religieuses. Dans ces autres contextes, les pratiques qui nous semblent évidemment religieuses étaient insérées dans des narrations très différentes et étaient liées à d'autres pratiques. En ce sens, elles n'étaient alors pas *religieuses*. Cela dit, aujourd'hui, les narrations liant ces pratiques en ce que nous appelons la religion existent dans toutes les régions du monde. C'est ce processus par lequel ces narrations se sont imposées dans ces autres contextes, ce qui a mené à la formation du bouddhisme, de l'hindouisme, du sikhisme, etc. qu'il nous faut désormais étudier. Dans le reste de ce chapitre, je vais tenter d'en faire la description à travers le cas du sikhisme, c'est-à-dire de son émergence comme religion dans le contexte colonial britannique¹⁰⁷.

Avant la conquête du Punjab par les Britanniques au XIXe siècle, la définition du sikhisme était loin de faire l'unanimité parmi ceux s'en réclamant. Effectivement, en l'absence d'une Église centralisatrice harmonisant les pratiques, il existait alors une multitude de façons, parfois très contradictoires, d'être sikh (Oberoi 1994, 24-5, 420). De ce fait, certains aspects de cette « religion », qui aujourd'hui sont pourtant perçus comme lui étant cruciaux, n'étaient pas aussi importants à ce moment. Par exemple, lors de sa conception au début du XVIIe siècle, l'Adi Granth¹⁰⁸ n'occupait pas une place essentielle dans les pratiques de la plupart des sikhs et n'agissait

¹⁰⁷ Le choix de cette religion comme exemple est principalement dû à l'existence du livre d'Harjot Oberoi (1994) *The Construction of Religious Boundaries* dans lequel l'auteur contextualise la formation du sikhisme (tel qu'on le connaît aujourd'hui) durant les XIXe et XXe siècles. Son livre a été pour moi une source inestimable d'informations et, sans celui-ci, il m'aurait été difficile d'exemplifier avec autant de détails mon propos. Il est toutefois important de noter qu'un nombre important d'auteurs sikhs sont passionnément opposés aux thèses d'Oberoi. Ceux-ci n'acceptent généralement pas l'idée que la religion puisse être une construction humaine, ce qui rend toute discussion sur sa formation impossible. Pour un exemple de ces auteurs, voir Singh (1995).

¹⁰⁸ Cette anthologie des écrits des Gurus compilée par Guru Arjan, le cinquième Guru du sikhisme, vers 1603 et 1604 a aujourd'hui le statut d'un texte sacré majeur pour cette religion (Oberoi 1994, 49).

donc pas comme un marqueur de différence¹⁰⁹ (54). Ainsi, ceux se disant sikhs avaient souvent peu de choses en commun si ce n'est l'appellation. Cela dit, l'arrivée d'un nouvel acteur au Punjab, c'est-à-dire les Britanniques, a radicalement transformé cette situation. En effet, lorsque, au XIXe siècle¹¹⁰, ils ont terminé la conquête des Indes et ont été confrontés à des ensembles de pratiques qui leur étaient inconnus, ceux-ci ont tenté de les saisir en effectuant des comparaisons avec les catégories qui avaient un sens à leurs yeux (Arnal et McCutcheon 2012, 106-7). Une de celles-ci était la religion ou, plus précisément, le protestantisme, soit un ensemble de pratiques liées entre elles par des narrations justifiant leur exécution (Numark 2011, 473). Par conséquent, lorsque les Britanniques ont constaté que certaines pratiques qu'ils identifiaient à la religion étaient aussi appliquées dans les pays qu'ils colonisaient, il leur apparaissait évident que celles-ci étaient religieuses et qu'elles étaient liées aux autres pratiques appartenant à cette catégorie¹¹¹. En d'autres mots, ceux-ci avaient la certitude que les peuples qu'ils colonisaient avaient des religions et qu'elles étaient structurellement isomorphiques à la leur (495). Cette conviction ne se vérifiait toutefois pas dans les faits, puisque, contrairement aux doctrines et aux frontières claires auxquelles ils s'attendaient, les pratiques religieuses indiennes étaient caractérisées par le syncrétisme et l'ambiguïté (les narrations liant les pratiques dites religieuses en un tout étant en réalité simplement absentes de ces contextes) (474). Pour expliquer cette divergence, plutôt que de remettre en question la pertinence de leurs catégories pour comprendre les pratiques dont ils étaient témoins, les Britanniques conclurent que les Indiens comprenaient mal leurs propres religions, puisqu'ils avaient généralement cessé de consulter leurs textes sacrés, c'est-à-dire, aux yeux des protestants,

¹⁰⁹ Même au XXe siècle, ceux appartenant à la tradition Sanatan accordaient autant d'importance au Dasam Granth (un livre qui rassemblait les écrits du dixième guru du sikhisme, Guru Gobind Singh, et qui a été compilé au XVIIIe siècle) qu'à l'Adi Granth (Oberoi 1994, 319-20), alors que, pour de nombreux sikhs habitant à l'extérieur des grandes villes, aucun de ces textes n'influait leurs pratiques (Oberoi 1994, 202).

¹¹⁰ Bien que les Britanniques aient été présents dans les Indes bien avant le XIXe siècle, ce n'est qu'à ce moment qu'ils ont véritablement essayé de comprendre les pratiques des peuples qu'ils ont rencontrés. Numark (2011, 473), pour expliquer la lenteur de ces tentatives de définir les pratiques indiennes, note que celles-ci coïncident avec une nouvelle phase dans l'étude des religions. En effet, avant le XIXe siècle, il n'existait aux yeux des Européens que quatre catégories en ce qui concerne les religions : le christianisme, le judaïsme, l'islam et le paganisme. Ce qui ne pouvait pas être identifié comme appartenant aux trois premières catégories était habituellement relégué à la dernière. Au XIXe siècle, toutefois, cette quatrième catégorie a été abandonnée, ce qui a permis aux auteurs d'étudier plus sérieusement les religions non abrahamiques (comme l'hindouisme, le zoroastrisme, le jaïnisme, etc.).

¹¹¹ Ceci n'implique toutefois pas que l'imposition de cette catégorie était uniquement une opération colonialiste, c'est-à-dire une tentative volontaire de dominer. En réalité, pour les Européens, il s'agissait d'une véritable tentative de saisir des contextes qui, sans l'utilisation du concept de religion, leur auraient été simplement incompréhensibles (Arnal et McCutcheon 2012, 112-3; Numark 2011, 494-5).

la seule source d'autorité valable d'une religion¹¹². Par conséquent, les missionnaires britanniques pensaient que, en étudiant attentivement ces textes, il leur était possible de comprendre, mieux que les Indiens eux-mêmes, comment ces religions devaient être vécues. À leurs yeux, les pratiques qui divergeaient de leur interprétation, puisqu'elles n'étaient pas justifiées par des Écritures, résultaient nécessairement de confusions et étaient inauthentiques. Reprenant alors d'autres narrations avec lesquelles ils étaient familiers, les Britanniques accusèrent les *pirs*, les *gourous*, les moines, etc. — que les colonisateurs protestants faisaient correspondre au clergé catholique¹¹³ — d'être les principaux responsables de ces erreurs, puisque, selon leur interprétation de la situation, ceux-ci limitaient l'accès des individus à leurs textes sacrés¹¹⁴ (474-5, 483, 485, 490).

Certains segments de la population indienne, particulièrement les *nouvelles élites* — qui, ayant eu accès au réseau d'éducation anglovernaculaire mis en place par les Britanniques¹¹⁵, étaient très exposées à leurs icônes — ont alors intégré cette compréhension de la religion et ont commencé à percevoir comme inauthentiques les pratiques religieuses qui ne se conformaient pas aux préceptes d'un texte sacré. En ce sens, la plupart des membres de cette classe avaient la certitude que les religions étaient, par définition, mutuellement exclusives et que, par conséquent, la diversité interne du sikhisme résultait d'influences brahmaniques ou islamiques indues sur leurs pratiques. Craignant de voir leur religion disparaître, il leur apparut alors nécessaire de la purger des syncrétismes hindous et musulmans. À cette fin, plusieurs d'entre eux fondèrent une organisation, le *Tat Khalsa Singh Sabha*, dont le but était de valoriser — voire d'imposer — les pratiques authentiquement sikhes, c'est-à-dire les pratiques permettant de distinguer leur religion de

¹¹² Les Britanniques accordaient peu d'importance aux autres sources d'autorité des religions qu'ils rencontraient. Par exemple, lorsqu'ils étudiaient l'islam, ceux-ci ne considéraient que le Coran et ne tenaient pas du tout compte des hadiths (Numark 2011, 487).

¹¹³ Aux yeux des Britanniques protestants, le clergé catholique, en accaparant la connaissance religieuse et en insistant sur le latin comme langage liturgique, empêchait les individus d'acquérir la bonne connaissance de la Bible et donc du christianisme (Numark 2011, 483).

¹¹⁴ Le but de ces missionnaires était alors de libérer les individus de ces « prêtres » afin qu'ils puissent avoir accès aux textes sacrés de leur religion. Inévitablement, ceux-ci comprendraient alors la fausseté de leurs pratiques, ce qui les pousserait à se convertir au christianisme (Numark 2011, 489).

¹¹⁵ Après la conquête, les Britanniques ont mis en place un réseau d'écoles — administré par les missionnaires protestants, par l'État, puis par d'anciens étudiants — au Punjab. Ceux qui y allaient recevaient une éducation occidentale, ce qui les favorisait dans une société coloniale où 93% de la population était illettrée. Ils avaient alors les connaissances et les réseaux nécessaires pour faire du marchandage politique et donc acquérir du pouvoir et des privilèges. Aussi, puisqu'ils étaient parmi les seuls sachant lire et écrire, ils monopolisaient la culture d'imprimerie naissante au Punjab. Les membres des nouvelles élites étaient donc ceux qui écrivaient des tracts, des journaux et des livres, les lisaient et leur répliquaient. Ainsi, les débats sur l'avenir du sikhisme dépassant le contexte local avaient essentiellement lieu parmi eux (Oberoi 1994, 262-3).

l'hindouisme et de l'islam. Afin d'identifier ces pratiques, les membres des nouvelles élites se tournèrent alors vers un courant du sikhisme qui, bien que minoritaire, se conformait le plus à l'idée qu'ils se faisaient de la religion, soit la tradition du Khalsa. Cette tradition tire son origine d'un ordre — le Khalsa — formé à la fin du XVIIe siècle par Guru Gobind. À ce moment, à cause de l'immigration massive de Jats dans le Punjab et des orientations islamiques de l'Empire moghol, il apparaissait nécessaire au Guru de doter le sikhisme de traits permettant de distinguer ses adhérents. Celui-ci a alors fondé un ordre guerrier caractérisé par des rituels distincts (lesquels mettaient beaucoup l'accent sur l'Adi Granth), un code de conduite strict, des narrations mystiques et un rite initiatique unique en Asie du Sud. Cela dit, ces prescriptions étaient restreintes à ceux appartenant à cet ordre. De ce fait, bien que le Khalsa représentait un idéal à atteindre pour ceux voulant démontrer leur loyauté envers les Gurus, la plupart des sikhs ne s'y conformaient pas. Plutôt, le plus important aux yeux de ces derniers était généralement de perpétuer les pratiques de leur lignée et de leur caste, ce qui leur donnait un caractère très local¹¹⁶. Ainsi, avant la colonisation, jamais les pratiques du Khalsa n'étaient apparues comme essentielles à l'auto-identification religieuse de la plupart des sikhs (Oberoi 1994, 59-62, 89). Ce n'est qu'à la fin du XIXe siècle, avec l'émergence du sentiment selon lequel le sikhisme était corrompu par des pratiques qui lui étaient étrangères et que la nécessité d'en marquer la différence apparut à ses adhérents, qu'un véritable effort d'harmoniser les pratiques religieuses afin qu'elles se conforment aux préceptes de cet ordre a été effectué.

Si ce sentiment de menace — qui était déjà présent à l'époque de Guru Gobind — devint impérieux à ce moment, ce fut en grande partie à cause des effets de la colonisation. En effet, après la conquête, les Britanniques ont introduit au Punjab des modèles administratifs inédits et des technologies européennes presque inconnues dans cette région (la machine à vapeur, l'imprimerie, etc.) qui ont transformé de façon importante le quotidien d'une grande partie de la population. Par conséquent, les variantes des narrations qui donnaient jusqu'alors sens à leur situation devinrent soudainement obsolètes. Beaucoup de sikhs furent alors plus réceptifs aux autres interprétations pouvant expliquer le nouveau contexte dans lequel ils se trouvaient. Ainsi, ceux-ci étaient prêts à écouter lorsque les nouvelles élites les alertèrent des dangers auxquels faisait face le sikhisme et

¹¹⁶ Il est important de comprendre que, à l'époque (et aujourd'hui encore), la distinction entre le sikhisme, l'hindouisme et l'islam était très ambiguë en Asie du Sud. En ce sens, le système de castes n'était pas exclusivement associé à l'hindouisme. Ainsi, les sikhs et les musulmans étaient aussi contraints de s'y plier.

de la nécessité d'adopter les pratiques du Khalsa¹¹⁷ (371-3). Cela dit, les membres des nouvelles élites ne pouvaient pas se contenter de reprendre telles quelles les pratiques de cet ordre, puisque celles-ci étaient insuffisantes en elles-mêmes pour doter le sikhisme d'un univers symbolique distinctif. De ce fait, ils durent les compléter avec certaines innovations — notamment en ce qui concerne l'habillement, le langage, le calendrier et les interdits alimentaires — et justifier leur exécution dans un contexte moderne en les présentant comme des traditions, c'est-à-dire en les intégrant dans des narrations les cadrant en termes d'authenticité (305, 345, 377, 421). Alors, à l'instar du cas du mariage dans le christianisme, les prescriptions du Khalsa étaient décrites comme des pratiques quasi naturelles, alors que les pratiques sikhes n'en relevant pas étaient vues comme des perversions causées par un contact trop étroit avec l'hindouisme ou l'islam. Par conséquent, le fait qu'il n'y avait pas et qu'il n'y avait jamais eu de pratiques authentiquement sikhes — c'est-à-dire que le sikhisme était un ensemble de syncrétismes connaissant des transformations locales depuis des siècles — était occulté (90-1).

Cela dit, cette occultation n'était pas un geste délibéré des membres des nouvelles élites. Effectivement, ceux-ci avaient généralement adopté les narrations britanniques et, en ce sens, percevaient les pratiques du Khalsa — c'est-à-dire les seules pratiques sikhes se conformant un tant soit peu à l'idée qu'ils avaient de la religion — comme ce qu'il y avait de plus authentique dans le sikhisme. Alors, ce qui déviait de cet idéal était, à leurs yeux, nécessairement le résultat d'une corruption. Par conséquent, afin de préserver leur religion, ce segment de la population tenta d'éliminer les responsables de cette contamination, soit ceux qui empêchaient leurs coreligionnaires sikhs d'avoir accès à leur véritable religion et qui participaient de cette façon au déclin ainsi qu'à la dégénération de leur communauté, c'est-à-dire, conformément aux narrations britanniques, le clergé. Cependant, puisque ce corps ecclésiastique n'existait pas à ce moment au

¹¹⁷ La présence britannique a aussi favorisé l'émergence du sikhisme (comme religion) par d'autres mécanismes. Cela dit, parce qu'ils ne contredisent pas les éléments sur lesquels je souhaite mettre l'accent dans ce mémoire, je ne m'y attarderai pas ici. Pour n'en nommer rapidement que quelques-uns; les Britanniques, parce qu'ils ne considéraient comme religieux que ce qui possédait un texte sacré (ce qui incluait l'Adi Granth et le sikhisme) et qu'ils essentialisaient les sikhs comme ayant des aptitudes martiales supérieures, ont insisté pour que les soldats s'identifiant au sikhisme se conforment aux prescriptions du Khalsa, ce qui a favorisé la dissémination de ses pratiques. De plus, en incluant une question sur la religion dans leurs recensements, les Britanniques poussaient les individus à clairement s'identifier à une religion plutôt qu'à une autre, alors que, dans les faits, l'appartenance était beaucoup plus fluide que cela. Enfin, l'allocation des ressources de l'État était, en partie, effectuée en fonction des groupes religieux, ce qui encourageait les élites politiques sikhes à faire pression sur la population pour qu'elle s'identifie en termes de religion (Oberoi 1994, 360-3, 369, 423).

Punjab, les membres des nouvelles élites ont dû identifier d'autres coupables. Leur attention se porta donc sur les médiateurs culturels du sikhisme — comme les *nais*, les *mirasis* et les *bhands* — qui, bien que fort différents des prêtres, occupaient certaines fonctions similaires. Ils les accusèrent alors d'être des parasites et des charlatans et exercèrent des pressions sur le gouvernement colonial afin qu'il cesse de les patronner (351-2). Par exemple, au début du XX^e siècle, ce segment de la population organisa une campagne en faveur d'une réforme des *gurdwaras* — c'est-à-dire, d'une certaine façon, des temples sikhs — afin que leur gestion soit retirée aux *mahants*¹¹⁸ pour être plutôt attribuée au Tat Khalsa (du moins à une organisation en découlant, soit le *Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee*), ce qui se produisit en 1925 et constitue, aujourd'hui encore, un élément central du nationalisme sikh. Ceci occulte toutefois le fait que cette victoire des membres du Tat Khalsa ne s'est pas faite uniquement aux dépens des Britanniques, mais également aux dépens des membres des courants sikhs n'adhérant pas aux préceptes du Khalsa. Pour ces derniers, le syncrétisme n'était pas l'effet d'une pollution des pratiques véritables, mais était simplement leur façon d'être sikh¹¹⁹ (Shani 2000, 7-8). Ainsi, parce qu'ils avaient intégré les narrations britanniques selon lesquelles les appartenances religieuses étaient mutuellement exclusives, les sikhs — d'abord les membres des nouvelles élites, puis ceux s'appropriant les narrations qu'ils proposaient pour expliquer l'étrangeté du contexte colonial — avaient le sentiment que leur religion était menacée par l'empiètement de l'hindouisme et de l'islam et risquait donc de disparaître. Alors, ce mythe, à cause de la peur qu'il véhiculait, a incité un nombre considérable d'individus à agir en concordance avec celui-ci, notamment lors de campagnes contre les syncrétismes religieux. En d'autres mots, ce mythe les a conduits à orienter mutuellement leurs comportements et, donc, à enclencher un processus de communalisation, c'est-à-dire à former un groupe religieux.

¹¹⁸ Plusieurs sources décrivent les *mahants* comme des gardiens hindous à qui les Moghols ont donné le contrôle des *gurdwaras* dans un contexte de persécutions (Encyclopædia Britannica 2014). Cette description est toutefois trompeuse, puisque les *mahants* s'occupant des *gurdwaras* n'étaient pas des hindous à proprement parlé, mais plutôt des *sahajdharis*, c'est-à-dire des sikhs ne suivant pas les prescriptions du Khalsa et dont certaines pratiques sont aussi exécutées par des hindoues. Ils n'étaient donc pas exactement accusés d'être hindous, mais plutôt d'avoir des pratiques teintées par l'hindouisme, ce qui, aux yeux des membres des nouvelles élites, pour qui la seule façon d'être sikh était de suivre les pratiques du Khalsa, revenait au même (Tan 1995, 662-3).

¹¹⁹ Il est important de préciser que ceci n'a pas été fait par malice. Les membres des nouvelles élites ont généralement adhéré à une narration, issue en grande partie du protestantisme, selon laquelle les pratiques du Khalsa étaient les seules pratiques authentiques du sikhisme et que les individus s'apparentant à un clergé étaient des parasites. En ce sens, leurs actions étaient tout à fait justifiées à leurs yeux, puisqu'ils ne faisaient que défendre ce qu'ils croyaient important.

Au cours de ce chapitre, nous avons vu comment, à la fin du Moyen-Âge et au début de l'âge moderne, un segment de la population européenne est parvenu à imposer ses pratiques religieuses à toutes les régions chrétiennes du continent, et ce en les insérant dans des narrations qui les cadraient en termes de tradition. Chez les catholiques, ces narrations ont permis la concentration dans les mains du clergé de l'usage légitime du sacré, alors que, plus tard, chez les protestants, elles ont plutôt mené à la valorisation des Écritures comme source d'autorité ultime. À cause de la colonisation, ces interprétations des pratiques religieuses ont ensuite été diffusées dans le reste du monde, ce qui y a permis l'émergence de groupes religieux similaires aux groupes chrétiens. Par exemple, lorsque les Britanniques ont conquis le Punjab au XIXe siècle, ceux-ci ont, en plus de radicalement transformer le quotidien de ses habitants, apporté les narrations protestantes concernant la religion. Autrement dit, ceux-ci ont introduit dans les Indes l'idée que seules les pratiques justifiées par les prescriptions d'un texte sacré étaient religieuses. Certains segments de la population sikhe — particulièrement les membres des nouvelles élites créées par l'éducation anglovernaculaire, c'est-à-dire ceux étant le plus exposés aux icônes britanniques — ont alors adopté cette compréhension de la religion. À leurs yeux, les religions étaient donc mutuellement exclusives et seules les pratiques se distinguant de l'hindouisme et de l'islam étaient authentiquement sikhes. Comme les chrétiens qui, au Moyen-Âge, avaient tenté de faire disparaître les pratiques ne se conformant pas à leur interprétation de la religion, les membres de ces nouvelles élites tentèrent alors d'éliminer les pratiques de leurs coreligionnaires qui, à leurs yeux, étaient des perversions engendrées par la cohabitation avec d'autres religions, soit l'islam et l'hindouisme, et qui, par conséquent, participaient à la dégénération du sikhisme. En ce sens, ceux-ci organisèrent des campagnes afin de faire disparaître les chevauchements entre les religions, notamment en exigeant auprès des autorités coloniales que l'administration des *gurdwaras* soit retirée aux *mahants*¹²⁰. En d'autres mots, ceux-ci ont orienté mutuellement leurs comportements et ont donc enclenché un processus de communalisation, créant ainsi un groupe religieux.

¹²⁰ Comme le clergé chrétien en Europe, les membres des nouvelles élites sikhes n'ont toutefois jamais réussi à imposer complètement les pratiques religieuses qu'ils considéraient comme vraies. En ce sens, des pratiques sikhes non liées au Tat Khalsa subsistent encore dans le Punjab (Oberoi 1994, 398-9).

Au premier chapitre de ce mémoire, j'ai montré comment, aux yeux de Juteau (2015, 101, 105-6, 159-60), la distinction entre un Nous et un Autre, c'est-à-dire la formation de frontières, est initiée par des rapports sociaux particuliers, tels que la colonisation et la migration. Ce n'est qu'après l'établissement de ces rapports que des marques, issues de l'histoire des individus catégorisés, sont choisies afin de perpétuer la distinction. J'avais alors souligné que cette conceptualisation est utile, puisqu'elle permet de comprendre comment ces marques peuvent avoir des sens différents en fonction du côté de la frontière depuis lequel elles sont interprétées. Cependant, j'avais aussi noté que cette description de Juteau homogénéise ce qu'il y a du côté de la face interne, c'est-à-dire qu'elle occulte la diversité des interprétations qu'on y retrouve. À mon sens, l'exemple de la transformation du sikhisme en une religion occidentale illustre bien en quoi cela pose problème. Celui-ci montre que la communalisation permettant la formation de groupe n'est pas uniquement causée par une réaction à l'Autre, mais aussi par l'adoption de ses narrations et de ses catégories, ce qui entraîne des conflits du côté de la face interne de la frontière. En effet, le sikhisme, tel qu'on le connaît aujourd'hui, n'est pas simplement une reprise de certains éléments de l'histoire des individus qui y sont identifiés — les préceptes de l'ordre du Khalsa —, mais résulte aussi de leur synthèse avec des narrations du colonisateur — celles avançant que les religions sont mutuellement exclusives et que le clergé est constitué de charlatans — effectuée par un segment de la population sikhe qui l'a ensuite imposée à ses coreligionnaires, et ce au détriment de ceux ne partageant pas ses interprétations de leur religion. En ce sens, bien que Juteau (2015, 102-3) admette que le sens des marques change au cours de la relation à l'Autre, celle-ci ne tient pas suffisamment compte du fait que ce sens est contesté au sein même du groupe catégorisé et que son « histoire » n'est interprétée de façon similaire que par un segment des individus qui s'y identifient, et ce temporairement.

Conclusion

En rédigeant ce mémoire, mon objectif était d'élaborer un outil permettant de réfléchir à la religion de façon à préserver les avancées des auteurs la conceptualisant en termes de frontières tout en tenant davantage compte de la compréhension qu'en avaient ceux qui la pratiquaient. Ce travail me semblait nécessaire, puisque, bien que la métaphore des frontières soit indubitablement utile (notamment parce qu'elle parvenait à expliquer clairement le fonctionnement du processus de classification), les analyses qui l'employaient avaient tendance à homogénéiser le contenu culturel des catégories dont elles traitaient. J'ai alors soutenu que ce problème pouvait être surpassé grâce au concept de frontière deux faces de Danielle Juteau (2015). En effet, il devenait alors possible de concevoir les groupes religieux comme étant formées à la fois par le rapport entre un Nous et un Autre — c'est-à-dire par une face externe — (ce qui correspondait aux propositions des auteurs s'inspirant de la métaphore des frontières), ainsi que par les interprétations que les individus y étant identifiés (et s'y identifiant) faisaient de leurs pratiques religieuses — c'est-à-dire par une face interne. Cela dit, dans le but de comprendre les interprétations effectuées depuis la face interne des catégories religieuses, il fallait à ce moment cerner ce qu'était la religion. J'ai alors présenté les différents types de définitions fréquemment employés pour la caractériser — c'est-à-dire les définitions substantives, polythétiques, fonctionnalistes, pragmatiques, sacrées et spirituelles — et montré en quoi ils étaient insatisfaisants. De cette revue de la littérature, j'ai toutefois retenu qu'une définition de la religion devait présenter une certaine utilité pour être employée et que les objets sociaux, dont la religion, étaient constitués d'un ensemble de pratiques sociales ayant une historicité. Cependant, bien qu'intéressants, ces enseignements ne me permettaient toujours pas de décrire de façon satisfaisante ce qu'était la religion. Pour contourner ce problème, j'ai alors avancé que la qualification (religieuse ou non) était, avant tout, un ajout de sens. Ainsi, pour comprendre comment quelque chose pouvait être religieux, il était d'abord nécessaire de tenter de comprendre comment quoi que ce soit pouvait acquérir un sens. À cette fin, j'ai proposé de comprendre la dotation de sens comme un processus par lequel des catégories et des pratiques étaient insérées dans des narrations, ce qui permettait de les contextualiser et de les justifier. Ces narrations se transmettant à travers des icônes, c'est-à-dire des objets dont la forme contient des segments des narrations ayant permis leur formation, j'ai souligné comment elles avaient tendance, au fil du temps, à se pluraliser au sein d'un cadre relationnel. Pour expliquer pourquoi, malgré cette

tendance, certaines narrations paraissaient suffisamment similaires aux individus pour être confondues, j'ai avancé que, lorsque le contexte auquel les narrations donnaient sens se transformait brutalement, ces dernières devenaient soudainement obsolètes et étaient généralement abandonnées. Alors, ne supportant pas d'évoluer dans un univers sans sens, un nombre important d'individus adoptaient simultanément de nouvelles narrations qui, parce qu'elles étaient formulées dans un même cadre relationnel et à un même moment, se ressemblaient et qui, parce qu'elles donnaient sens à un événement traumatique, étaient profondément teintées d'émotion. J'ai alors soutenu que cette homogénéisation momentanée des narrations individuelles était ce qui permettait la formation des groupes, puisque cela poussait les acteurs à orienter mutuellement leurs comportements. Afin d'expliquer pourquoi certains groupes étaient considérés *religieux*, alors que d'autres étaient plutôt perçus comme *ethniques*, *raciaux*, etc., j'ai avancé qu'il était utile de comprendre la religion comme un ensemble particulier de narrations similaires liant certaines pratiques en un tout ayant sens. Puisque ces narrations « religieuses » avaient une historicité, il était dorénavant possible d'étudier les événements ayant permis leur formation. À ce moment, j'ai montré comment, au Moyen-Âge, les narrations sur la religion auxquelles nous sommes aujourd'hui habitués étaient limitées à un petit segment de la population européenne (surtout les clercs), mais que, au tournant de l'âge moderne, celui-ci était parvenu à l'imposer à toutes les régions de l'Europe chrétienne, et ce, notamment, en distinguant les pratiques religieuses de la magie et en punissant sévèrement l'utilisation de cette seconde méthode d'accès au divin. Ensuite, j'ai décrit, principalement à travers l'exemple du sikhisme, comment ce processus s'était reproduit dans le contexte colonial. En effet, nous avons alors vu comment la présence britannique avait permis la formation d'une nouvelle élite locale qui, profondément influencée par les narrations des colonisateurs, a imposé sa conception de la religion à ses coreligionnaires. Ce ne fut qu'à ce moment que les groupes religieux, tels que nous les concevons aujourd'hui, apparurent dans toutes les régions du monde.

À mon sens, cette conceptualisation de la religion me permet d'atteindre mon objectif, puisque, bien qu'elle tienne compte de la compréhension que les individus ont de leurs pratiques religieuses, elle ne s'oppose pas pour autant aux propositions des auteurs s'inspirant de la métaphore des frontières — soit à l'idée selon laquelle les groupes sont des catégorisations que les individus effectuent autour de marqueurs de différence. Plutôt, ces deux aspects des groupes religieux se

complètent ici, puisque l'emplacement des frontières est expliqué par les contextualisations accomplies par les acteurs, alors que les narrations ne sont possibles que parce que les individus créent des catégories pouvant y être insérées. Dans mon mémoire, cette logique de complémentarité n'est toutefois pas limitée à ces deux éléments. Effectivement, il s'agit en réalité d'un aspect central de ma démarche. En ce sens, bien que j'aie formulé de nombreuses critiques à l'endroit des concepts employés ici, mon but n'est généralement pas d'en suggérer l'abandon. Plutôt, si, à mes yeux, aucun d'entre eux n'explique de façon satisfaisante les groupes religieux, ceux-ci sont souvent en mesure de résoudre mutuellement leurs difficultés respectives, ce qui permet de surpasser leurs limites.

Cela dit, la proposition que j'ai faite dans ce mémoire est difficilement démontrable, puisqu'elle fait intervenir des compréhensions individuelles qui sont en grande partie incommunicables. Cependant, malgré cet obstacle, je crois qu'il était utile de l'énoncer, puisqu'elle permet de traiter de façon originale certains problèmes des sciences des religions. Par exemple, compte tenu de la conceptualisation de la religion qui a été avancée ici — c'est-à-dire, du côté de la face interne de la frontière, comme un ensemble de narrations liant certaines pratiques en un tout ayant sens —, il est désormais possible de comprendre pourquoi autant d'auteurs ont tenté de la définir en fonction de traits communs (c'est-à-dire de façon substantive ou polythétique) et pourquoi cette tentative est inadéquate. En effet, celle-ci nous indique que, s'il est vrai qu'aujourd'hui certaines caractéristiques se retrouvent dans presque toutes les religions¹²¹, ceci ne signifie pas qu'elles partagent une nature commune se manifestant dans certains phénomènes intrinsèquement liés les uns aux autres. Ainsi, bien que ces pratiques aient vraisemblablement toujours existé dans ces contextes, ce ne fut qu'après le contact avec les narrations occidentales que celles-ci prirent le sens religieux que nous leur accordons aujourd'hui. En ce sens, la religion n'est pas un ensemble de pratiques que nous lions à cause de leur nature commune, mais plutôt une dotation rétrospective de sens à des pratiques qui justifie qu'elles soient liées et qui peut changer à tout moment¹²². Ensuite,

¹²¹ Par exemple, il est généralement admis que la plupart des religions possèdent un texte particulièrement vénéré par leurs adhérents, tel que la Bible chez les chrétiens, le Coran chez les musulmans, le Tripitaka chez les bouddhistes theravada, l'Adi Granth chez les sikhs, etc.

¹²² Il est important de distinguer ici la religion, telle que nous la concevons aujourd'hui, des narrations sur la religion. Lorsque nous parlons de religion, nous avons tendance à la concevoir comme étant identique à travers le temps. Par exemple, nous considérons généralement le christianisme antique comme étant une religion, parce que le christianisme actuel en est une. Or, ce n'est pas parce que le christianisme est une religion aujourd'hui que celui-ci et les pratiques

cette conceptualisation permet aussi de mieux comprendre pourquoi de plus en plus de personnes en Occident répudient aujourd'hui la religion et lui préfèrent la spiritualité. Effectivement, puisque la dotation de sens est une action individuelle dont le résultat est profondément instable, il n'existe pas réellement *une* narration sur la religion. Au contraire, il y a plutôt une infinité de narrations donnant sens à un ensemble variable de pratiques qui apparaissent comme identiques parce qu'elles reprennent les mêmes icônes dans un cadre relationnel donné, mais qui ont aussi tendance à se distinguer les unes des autres au fil du temps à cause de l'inexactitude de la communication. Par conséquent, le sentiment selon lequel les narrations individuelles sont partagées est voué à s'effacer. Pour que celui-ci perdure, il est nécessaire que certains acteurs mettent en place des outils éliminant les variantes devenant trop originales. En ce sens, l'émergence des nouveaux mouvements religieux et de la spiritualité au cours de la seconde moitié du XXe siècle n'est pas un phénomène particulièrement nouveau ou surprenant, mais résulte plutôt de l'incapacité croissante des autorités chrétiennes à éliminer les narrations sur la religion s'éloignant sensiblement de leurs propres narrations, ce qui laisse libre cours au processus (qui malgré certaines restrictions ne s'était jamais réellement arrêté) par lequel elles se pluralisent (McGuire 2008, 41; Ammerman 2010, 162). Ainsi, la proposition faite dans ce mémoire m'apparaît utile puisqu'elle offre une compréhension originale de la religion et permet d'en faire de nouvelles analyses¹²³. De plus, je crois que cette conceptualisation est suffisamment flexible pour pouvoir servir de prédéfini-tion à des recherches futures, car elle offre un cadre facilitant l'identification des phénomènes se rapportant à notre objet d'étude et facilite donc les échanges entre les auteurs.

Cependant, avant de l'utiliser davantage, certains aspects de cette proposition devraient être approfondis. D'abord, il serait utile d'étudier l'émergence de la religion hors de l'Europe dans d'autres contextes que les Indes britanniques (en Indochine par exemple), puisqu'il deviendrait alors possible de vérifier si l'exportation de narrations catholiques sur la religion (plutôt que protestantes) engendre des narrations locales différentes. Puis, il faudrait, à l'instar de Despland (1979) par exemple, décrire de façon plus détaillée le processus par lequel les narrations sur la

qui lui sont associées l'ont toujours été (Weigert 1974, 186). Ainsi, bien que quelque chose s'appelant christianisme ait pu exister depuis le premier siècle, cela n'implique pas qu'il s'agissait d'une religion avant la fin du Moyen-Âge.

¹²³ Je n'avance toutefois pas ici que ces analyses sont révolutionnaires. En effet, des choses très semblables ont déjà été dites, et particulièrement en ce qui concerne la spiritualité. Néanmoins, je crois que cette conceptualisation, à cause de sa flexibilité, permet de lier plus facilement ces analyses entre elles. En ce sens, la pertinence de ce modèle se situe dans les nouvelles possibilités de liaisons qu'il rend manifestes.

religion qui ont été imposées à l'ensemble de l'Europe chrétienne se sont formées au sein du corps ecclésiastique. Comme nous l'avons brièvement vu dans le cas de l'adoptianisme, ce processus ne s'est pas fait paisiblement et demande à être davantage expliqué si nous désirons comprendre la propagation subséquente de ces narrations. Ensuite, il m'apparaît nécessaire de tenter d'esquisser une typologie des narrations en fonction de leur structure. Effectivement, les histoires que les êtres humains utilisent pour donner sens au monde prennent des formes diverses. Dans ce mémoire, j'ai surtout insisté sur les narrations traditionnelles, mais d'autres narrations (aussi religieuses) cadrent le monde selon des logiques différentes, ce qui invite les individus à se comprendre et à agir autrement¹²⁴. Distinguer ces types de narrations permettrait de mieux saisir les actions qu'elles amorcent. Enfin, il serait pertinent d'identifier les processus, autres que la répétition des icônes et la violence, par lesquels la pluralisation des narrations peut être entravée. La manipulation de la psychologie humaine s'étant, au moins depuis Bernays (2007 [1928]), élevée au rang de science, il existe donc d'autres techniques dont je n'ai malheureusement pas pu tenir compte, mais qu'il serait important de discuter¹²⁵. En ce sens, la conceptualisation de la religion que je propose ici est loin d'être définitive et demande encore à être clarifiée sur de nombreux points.

Pour terminer, je souhaiterais m'arrêter un moment sur une tension au sein de ma proposition qui peut porter à confusion. Effectivement, il peut sembler étrange que, d'un côté, je critique l'homogénéisation des traits culturels qu'entraîne le concept de frontière (et le processus de catégorisation qu'il implique), alors que, de l'autre, je propose de comprendre chaque élément de la culture comme résultant d'un même mécanisme. Toutefois, il est important de noter qu'un même processus ne produit pas toujours les mêmes résultats. Ainsi, selon la conceptualisation que j'ai proposée ici, chaque élément culturel est en réalité un ensemble de narrations se formant soit à la suite d'événements historiques précis, soit à la suite de changements graduels chez les individus. Par conséquent, chacun de ces éléments est unique, malgré qu'ils soient formés par un même processus. En ce sens, au sein de la culture, la religion est absolument originale, puisque les narrations la formant tirent leur origine de moments particuliers dans l'histoire européenne et ont évolué de façon incontrôlable au cours des siècles. Ainsi, loin d'affirmer que la religion n'est qu'un

¹²⁴ Voir les narrations de rédemption décrites par McAdams (2006, 271-2).

¹²⁵ Cela dit, je ne crois pas que l'omission de ces autres techniques permettant de contrôler les transformations des narrations contredise mon propos, puisque cela ne remet pas en question le fait que, par elles-mêmes, les narrations formées par les individus tendent à se pluraliser.

élément culturel parmi d'autres, j'avance qu'elle est complètement unique et inimitable — jamais l'évolution des narrations ayant permis sa formation ne pourra se reproduire et jamais nous ne pourrons faire comme si elle ne s'était pas produite.

Bibliographie

- Abrams, Dominic et Michael A. Hogg. « Collective Identity: Group Membership and Self conception ». Dans *Self and Social Identity*. Sous la direction de Marilyn B. Brewer et Miles Hewstone, 147-181. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2004.
- Adamczyk, Krysztuf, Aleksandra Górecka-Bruzda, Jacek Nowicki, Małgorzata Gumułka, Edyta Molik, Tomasz Schwarz, Bernadette Earley et Czesław Kłoczek. « Perceptions of Environment in Farm Animals – A Review ». *Annals of Animal Science* 15, no 3 (2015), 565-589.
- Ahmed, Saifuddin et Jörg Matthes. « Media Representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A Meta-Analysis ». *International Communication Gazette* 79, no 3 (2017), 219–244.
- Ammerman, Nancy T. « The Challenge of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity ». *Social Compass* 57, no 2 (2010), 154-167.
- . *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. Oxford Scholarship Online, 2013a.
- . « Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 52, no 2 (2013b), 258-278.
- Arnal, William et Russel T. McCutcheon. *The Sacred Is the Profane: The Political Nature of "Religion"*. Oxford Scholarship Online, 2012.
- Aupers, Stef et Dick Houtman. « Beyond the Spiritual Supermarket : The Social and Public significance of New Age Spirituality ». *Journal of Contemporary Religion* 21, no 2 (2006), 201-222.
- Barker, Eileen. « The Church Without and the God Within : Religiosity and/or Spirituality? ». Dans *Religion and patterns of social transformation*. Sous la direction de Marinović Jerolimov, Dinka, Sinisa Zrinščak et Irena Borowick, 23-47. Zagreb : Institute for social research, 2004.
- Barth, Fredrik. « Introduction ». Dans *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Sous la direction de Fredrik Barth, 9-38. Boston: Little Brown, 1969.
- . « Les groupes ethniques et leurs frontières ». Dans *Théories de l'ethnicité*. Sous la direction de Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, 203-49. Paris: Presses universitaires de France, 1995 [1969].

- Bellah, Robert Neelly, Ann Swidler, Richard Madsen, Steven M. Tipton et William M. Sullivan. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row, 1986.
- Bernays, Edward. *Propaganda*. Brooklyn : Ig Publishing, 2005 [1928].
- Bilge, Sirma. « Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of ‘Crisis of Reasonable Accommodations’ ». *Journal of Intercultural Studies* 33, no 3 (2012), 303–318.
- Birk, Joshua C. « The Betrayal of Antioch: Narratives of Conversion and Conquest during the First Crusade ». *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 41, no 3 (2011), 463-485.
- Bohman, Andrea et Mikael Hjerm. « How the religious context affects the relationship between religiosity and attitudes towards immigration ». *Ethnic and Racial Studies* 37, no 6 (2014), 937-957.
- Bottici, Chiara et Benoit Challand. *The Myth of the Clash of Civilizations*. New York: Routledge, 2010.
- . *Imagining Europe: Myth, Memory, and Identity*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Bouchard, Gérard. « L’imaginaire de la grande noirceur et de la révolution tranquille: fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec ». *Recherches sociographiques* 46, no 3 (2005), 411–436.
- Brac de la Perrière, Bénédicte. « La question religieuse dans la Birmanie en transition ». *Asie.Vision*, no 73 (2014), 1-28.
- Brubaker, Rogers. « Ethnicity, Race, and Nationalism ». *Annual Review of Sociology* 35, (2009), 21-42.
- . « Language, Religion and the Politics of Difference ». *Nations and Nationalism* 19, no 1 (2013), 1-20.
- Brubaker, Rogers, Mara Loveman et Peter Stamatov. « Ethnicity as Cognition ». *Theory and Society* 33, no 1 (2004), 31–64.
- Brubaker, Rogers et Frederick Cooper. « Beyond “identity” ». *Theory and Society* 29, (2000), 1-47.
- Bruner, Jerome. « Culture and Mind: Their Fruitful Incommensurability ». *Ethos* 36, no 1 (2008), 29-45.

- Ciftci, Sabri. « Islamophobia and Threat Perceptions : Explaining Anti-Muslim Sentiment in the West ». *Journal of Muslim Minority Affairs* 32, no 3 (2012), 293-309.
- Cohen, Mark R. *Under Crescent and Cross : The Jews in the Middle Ages*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2008.
- Coclanis, Peter A. « Terror in Burma: Buddhists vs. Muslims ». *World Affairs* 176, no 4 (2013), 25-33.
- Comte, Auguste. « Cours de philosophie positive : 1^{ère} et 2^e leçon ». *Les classiques en sciences sociales*, (2002 [1830-1842]). [En ligne] http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/cours_philo_positive/cours_philo_positive.html (consultée le 21 juin 2020)
- Despland, Michel. *La Religion en Occident : évolution des idées et du vécu*. Paris : Fides, 1979.
- Deswartes, Thomas. « Une minorité chrétienne en Occident : la Chrétienté hispanique et l'adoptianisme ». Dans *Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale: actes du colloque réuni du 7 au 9 juin 2007 en l'Abbaye royale de Fontevraud, Maine-et-Loire*. Sous la direction de Stéphane Boissellier, François Clément et John Victor Tolan, 251-68. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010.
- Droogers, André. « Defining Religion : A Social Science Approach ». Dans *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Sous la direction de Peter B. Clarke, 263-279. Oxford Handbook Online, 2011.
- Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Les Presses universitaires de France, 1990 [1912].
- Encyclopædia Britannica. « Gurdwara ». *Encyclopædia Britannica, inc.*, (2014). [En ligne] <https://www.britannica.com/topic/gurdwara> (consultée le 19 juin 2020).
- Foucault, Michel. *Surveiller et Punir : Naissance de la Prison*. Paris : Gallimard, 1975.
- Flere, Sergej et Andrej Kirbiš. « New Age, Religiosity, and Traditionalism : A Cross-Cultural Comparison ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 48, no 1 (2009a), 161-184.
- . « Rebuttal : New Age is Not inimical to Religion and Traditionalism ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 48, no 1 (2009b), 179-184.
- Fuller, Robert C. et William B. Parsons. « Spiritual but Not Religious : A brief introduction ». Dans *Being Spiritual but Not Religious: Past, Present, Future(s)*. Sous la direction de Parsons, William B., 15-29. Abingdon, Oxon, New York: Routledge, 2018.

- Gans, Herbert J. « Symbolic ethnicity : The future of ethnic groups and cultures in America ». *Ethnic and Racial Studies* 2, no 1 (1979), 1-20.
- . « Another look at symbolic ethnicity ». *Ethnic and Racial Studies* 40, no 9 (2017), 1410-1417.
- Grätzel, Stephan. « Enlightenment (Age of) ». Dans *The Brill Dictionary of Religion*. Sous la direction de von Stuckrad, Kocku, 590-592. Liden, Boston: Brill, 2006.
- Hammack, Philip L. « Narrative and the Cultural Psychology of Identity ». *Personality and Social Psychology Review* 12, no 3 (2008), 222-247.
- . « The cultural psychology of Palestinian youth: A narrative approach ». *Culture and Psychology* 16, no 4 (2010), 507-537.
- Heelas, Paul. « Spiritualities of Life » Dans *The Oxford Handbook of the Sociology of Religions*. Sous la direction de Clarke, Peter H., 758-782. Oxford: Oxford Handbooks Online, 2011.
- Heelas, Paul et Linda Woodhead. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden: Blackwell, 2005.
- Herman, Jonathan R. « The Spiritual Illusion: Constructive Steps toward Rectification and Redescription ». *Method and Theory in the Study of Religion* 26, (2014), 159-182.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La Religion pour Mémoire*. Paris : Cerf, 1993.
- Hill, Peter C., Kenneth I. Pargament, Ralph W. Hood Jr., Michael E. McCullough, James P. Swyers, David B. Larson et Brian J. Zinnbauer. « Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure ». *Journal for the Theory of Social Behavior* 30, no 1 (2000), 51-77.
- Holstein, James A. et Jaber F. Gubrium. *The Self we Live by: Narrative Identity in a Postmodern World*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Houtman, Dick et Stef Aupers. « The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000 ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 46, no 3 (2007), 305-320.
- Houtman, Dick, Stef Aupers et Paul Heelas. « A Rejoinder to Flere and Kirbiš: Christian Religiosity and New Age Spirituality: A Cross-Cultural Comparison ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 48, no 1 (2009), 169-179.
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon Schuster, 1997.

- Huss, Boaz. « Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and Secular ». *Journal of Contemporary Religion* 29, no 1 (2014), 47-60.
- Jackson, Richard. « Constructing Enemies: 'Islamic Terrorism' in Political and Academic Discourse ». *Government and Opposition* 42, no 3 (2007), 394-426.
- Jenkins, Richard. *Social Identity*. 4^e éd. New York : Routledge, 2014.
- Jensen, Debra. « Experience ». Dans *The Brill Dictionary of Religion*. Sous la direction de von Stuckrad, Kocku, 697-701. Liden, Boston: Brill, 2006.
- Junginger, Horst. « Academic Study of Religion ». Dans *The Brill Dictionary of Religion*. Sous la direction de von Stuckrad, Kocku, 8-11. Liden, Boston: Brill, 2006.
- Juteau, Danielle. *L'ethnicité et ses frontières*. 2^e éd. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2015.
- Klein, Julie Thompson. « Typologies of Interdisciplinarity: The Boundary Work of Definition ». Dans *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*. Sous la direction de Robert Frodeman, Vol. 1. Oxford University Press, 2017.
- Koenig, Harold G. « Concerns About Measuring "Spirituality" in Research ». *The Journal of Nervous and Mental Disease* 196, no 5 (2008), 349-355.
- Kyaw, Nyi Nyi, « Islamophobia in Buddhist Myanmar ». Dans *Islam and the State in Myanmar: Muslim-Buddhist Relations and the Politics of Belonging*. Sous la direction de Melissa Crouch, 183-210. Oxford Scholarship Online, 2016.
- Lamont, Michèle et Virág Molnár. « The Study of Boundaries in the Social Sciences ». *Annual Review of Sociology* 28, (2002), 167-195.
- Larousse. « table ». *Larousse*. (2020a). [En ligne] <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/table/> (consultée le 19 juin 2020)
- Larousse. « tabouret ». *Larousse*. (2020b). [En ligne] <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/tabouret/> (consultée le 19 juin 2020)
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company; Londres: Collier-Macmillan, 1967.
- Mahmood, Saba. « Religious Reason and Secular Affect : An Incommensurable Divide? ». *Critical Inquiry* 35, (2009), 836-862.
- Martin, Craig. « On Belief: A Story of Protectionism ». *Theory and Method in the Study of Religion* 25, (2013), 103-106.

- McAdams, Dan P. *Power, Intimacy, and the Life Story: Personological Inquiries into Identity*. Homewood: Dorsey Press, 1985.
- . *The Stories we Live by: Personal Myths and the Making of the Self*. New York: W. Morrow, 1993.
- . *The Redemptive Self: Stories Americans Live By*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- . « Narrative Identity: What Is It? What Does It Do? How Do You Measure It? ». *Imagination, Cognition and Personality: Consciousness in Theory, Research, and Clinical Practice* 37, no 3 (2018), 359-371.
- McAdams, Dan P. et Kate C. McLean. « Narrative Identity ». *Current Directions in Psychological Science* 22, no 3 (2013), 233-238.
- McCaffrey, Emily. « Imagining the Cathars in Late-twentieth-century Languedoc ». *Contemporary European History* 2, no 3 (2002), 409-427.
- McCutcheon, Russel T. *Studying Religion: An Introduction*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2014.
- McGuire, Meredith B. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- McLuhan, Marshal. *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*. New York: Oxford University Press, 1989 [1962].
- Melvaer, Knut Mordal. « Toward a “Redescription” of “Spirituality”: A Response ». *Method and Theory in the Study of Religion* (2015), 1-14.
- Numark, Mitch. « Translating *Dharma* : Scottish Missionary-Orientalists and the Politics of Religious Understanding in Nineteenth-Century Bombay ». *The Journal of Asian Studies* 70, no 2 (2011), 471-500.
- Oberoi, Harjot. *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition*. Chicago : University of Chicago Press, 1994.
- Otto, Rudolf. *Le Sacré*. Paris: Payot, 1917.
- Pace, Enzo. *Religion as Communication: God's Talk*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2016.
- Pargament, Kenneth I. « The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No ». *The International Journal for the Psychology of Religion* 9, no 1 (1999), 3-16.
- . « Spirituality as an Irreducible Human Motivation and Process ». *The International Journal for the Psychology of Religion* 23, no 4 (2013), 271-281.

- Pegg, Mark Gregory. « Albigenes in the Antipodes : An Australian and the Cathars ». *Journal of Religious History* 35, no 4 (2011), 577-600.
- Phalet, Karen, Mieke Maliepaard, Fenella Fleischmann et D. Güngör. « The Making and Unmaking of Religious Boundaries : Comparing Turkish and Moroccan Muslim Minorities in European Cities ». *Comparative Migration Studies* 1, no 1 (2013), 123-145.
- Piette, Albert. *Contre le Relationnisme : Lettre aux Anthropologues*. Lormont : Le Bord de l'eau, 2013.
- Poutignat, Philippe et Jocelyne et Streiff-Fénart. « L'approche constructiviste de l'ethnicité et ses ambiguïtés ». *Terrains/Théories* 3, (2015), 1-17.
- Principe, Walter. « Toward Defining Spirituality ». *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 12, no 2 (1983), 127–141.
- Ricœur, Paul. *Soi-même comme un Autre*. Paris : Seuil, 1990.
- Robbins, Joel. « Anthropology and Theology : An Awkward Relationship? ». *Anthropological Quarterly* 79, no 2 (2006), 285-294.
- . « Afterword: Let's keep it awkward: Anthropology, theology, and otherness ». *Australian Journal of Anthropology* 24, no 3 (2013), 329–337.
- Rogers, Richard A. « From Cultural Exchange to Transculturation : A Review and Reconceptualization of Cultural Appropriation ». *Communication Theory* 16, (2006), 474-503.
- Roof, Wade Clark. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton : Princeton University Press, 1999.
- Rose, Stuart. « Is the Term 'Spirituality' a Word the Everyone Uses, But Nobody Knows What Anyone Means by it? ». *Journal of Contemporary Religion* 16, no 2 (2001), 193-207.
- Ross, Michael et Roger Buehler. « Identity Through Time : Constructing Personal Pasts and Futures ». Dans *Self and Social Identity*. Sous la direction de Marilyn B. Brewer et Miles Hewstone, 25-51. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2004.
- Rouse, Joseph. « Vampires: Social Constructivism, Realism, and Other Philosophical Undead ». *History and Theory* 41, no 1 (2002), 60–78.
- Rousseau, Louis. « La construction religieuse de la nation ». *Recherches sociographiques* 46, no 3 (2005), 437–452.

- . « La laïcité québécoise en régime de religiosité culturelle ». *Vivre ensemble* 19, no 65 (2012), 1–5.
- Salée, Daniel. « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec ». *Politique et Sociétés* 29, no 1 (2010), 145–180.
- Scherer-Rath, Michael. « Narrative Reconstruction as creative contingency ». Dans *Religious Stories We Live By : Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*. Sous la direction de R. Ruud Ganzevoort, Maaike de Haardt et Michael Scherer-Rath, 131-142. Boston : Brill, 2013.
- Schissler, Matt, Matthew J. Walton et Phyu Phyu Thi. « Reconciling Contradictions: Buddhist-Muslim Violence, Narrative Making and Memory in Myanmar ». *Journal of Contemporary Asia* 47, no 3 (2017), 1-20.
- Schneiders, Sandra Marie. « Religion vs. Spirituality: A Contemporary Conundrum ». *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 3, no 2 (2003), 163–185.
- Shani, Giorgio. « The Construction of a Sikh National Identity ». *South Asia Research* 20, no 1 (2000), 1-17.
- Sheldrake, Philip. *A Brief History of Spirituality*. Hoboken: Blackwell, 2007.
- . *Spirituality: A very Short Introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2012.
- . *Spirituality: A Guide for the Perplexed*. Londres : Bloomsbury, 2014.
- Singh, Darshan. « Dr Oberoi's Journey into Obscurity ». Dans *Invasion of Religious Boundaries*. Sous la direction de Jasbir Singh Mann, Surinder Singh Sodhi et Gurbakhsh Singh Gill. Institute of Sikh Studies, 1995. [En ligne] <https://sikhinstitute.org/invasion/8-ch.html> (consultée le 19 juin 2020).
- Somers, Margaret R. « The Narrative Constitution of Identity : A relational and Network Approach ». *Theory and Society* 23, (1994), 605-649.
- Stowers, Stanley. « The Concepts of 'Religion', 'Political Religion' and the Study of Nazism ». *Journal of Contemporary History* 42, no 1 (2007), 9-24.
- . « The Ontology of Religion ». Dans *Introducing Religion: Essays in Honor of Jonathan Z. Smith*. Sous la direction de Willi Braun et Russel T. McCutcheon, 434-449. Londres, New York : Routledge, 2014.
- Strathern, Marilyn. « An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology ». *Signs* 12, no 2 (1987), 276-292.

- Straughn, Jeremy Brooke et Scott L. Feld. « America as a “Christian Nation”? Understanding Religious Boundaries of National Identity in the United States ». *Sociology of Religion* 71, no 3 (2010), 280–306.
- Streib, Heinz et Ralph W. Hood. « “Spirituality” as Privatized Experience-Oriented Religion: Empirical and Conceptual Perspectives ». *Implicit Religion* (2011), 433-453.
- Streib, Heinz et Constantin Klein. « Religion and Spirituality ». Dans *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Sous la direction de Stausberg, Michael et Steven Engler, 73-83. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Sutcliffe, Steven J. « Re-Thinking “New Age” as a Popular Religious *Habitus*: A Review Essay on *The Spiritual Revolution* ». *Method and Theory in the Study of Religion* 18 (2006), 294-314.
- Tan, Tai Yong. « Assuaging the Sikhs : Government Responses to the Akali Movement, 1920-1925 ». *Modern Asian Studies* 29, no 3 (1995), 655-703.
- Taras, Raymond. « ‘Islamophobia Never Stands Still’: Race, Religion, and Culture ». *Ethnic and Racial Studies* 36, no 3 (2013), 417–433.
- Tétaz, Jean-Marc et Pierre Gisel. « Statut et forme d’une théorie de la religion ». Dans *Théories de la religion : diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*. Sous la direction de Pierre Gisel et Jean-Marc Tétaz, 7-34. Genève : Labor et Fides, 2002.
- Trittler, Sabine. « Consequences of religious and secular boundaries among the majority population for perceived discrimination among Muslim minorities in Western Europe ». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 45, no 7 (2019), 1127-1147.
- Voas, David et Steve Bruce. « The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred ». Dans *A sociology of Spirituality*. Sous la direction de Flanagan, Kieran et Peter C. Jupp, 43-61. London, New York : Routledge, 2016 [2007].
- Weber, Max. *Le savant et le politique*. Paris : La Découverte/Poche, 2003.
- Weigert, Andrew J. « Whose Invisible Religion? Luckmann Revisited ». *Sociological Analysis* 35, no 3 (1974), 181-188.
- Westerink, Herman. « Spirituality in Psychology of Religion: A Concept in Search of Its Meaning ». *Archive for the Psychology of Religion* 34, (2012), 3-15.

- Wimmer, Andreas. *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Worchel, Stephen et Dawua Coutant. « It Takes Two to Tango: Relating Group Identity to Individual Identity within the Framework of Group Development ». Dans *Self and Social Identity*. Sous la direction de Marilyn B. Brewer et Miles Hewstone, 182-202. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2004.
- Ysseldyk, Renate, Kimberly Matheson et Hymie Anisman. « Religiosity as Identity : Toward an Understanding of Religion From a Social Identity Perspective ». *Personality and Social Psychology Review* 14, no 1 (2010), 60-71.
- Zarka, Yves Charles. « Hannah Arendt et l'origine du mal ». *Cités* 67, no 3 (2016), 3-16.
- Zinnbauer, Brian J., Kenneth I. Pargament et Allie B. Scott. « The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects ». *Journal of Personality* 67, no 6 (1999), 889-919.
- Zubrzycki, Geneviève. « Religion, Religious Tradition, and Nationalism: Jewish Revival in Poland and “Religious Heritage” in Québec ». *Journal for the Scientific Study of Religion* 51, no 3 (2012), 442–455.
- . « Laïcité et patrimonialisation du religieux au Québec ». *Recherches sociographiques* 57, no 2-3 (2016), 311–332.